

التَّحْقِيقُ الْجَوَادِي

فِي الْإِسْلَامِ
بَيْنَ الْبُهَّانِ وَالْعِرْفَانِ

تَأَلِيفُ
فَرَحِ مُحَمَّدٍ مُوسَى

مَكْتَبَةُ الْمَدِينَةِ
مَكِينَتُ - لَهْكَانَ

جميع الحقوق محفوظة
١٩٩٢ م - ١٤١٢ هـ

التَّحَقُّقُ الْوُجُودِيُّ فِي الْإِسْلَامِ بَيْنَ الْبُهَّانِ وَالْعِرْفَانِ

فرح محمد موسى

شبكة كتب الشيعة



بِإِذْنِ اللَّهِ تَعَالَى

shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

[illegible]

الإهداء

الى الاخ العزيز، والصديق الحميم .

الحاج صلاح . . .

مصطلحات مستعملة في الكتاب

- را : راجع .
- قا : قارن .
- ط : طبعة .
- ص : صفحة .
- صص : من صفحة كذا الى صفحة كذا .
- تح : تحقيق وتقديم .
- ص ، ن : الصفحة نفسها .
- م ، ن : المصدر نفسه .

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله رب العالمين حمداً ينبغي لكرم وجهه ويليق لجزالاه زنة عرشه ومداد كلماته والصلاة والسلام على خيرته من خليقته نبينا محمد اكرم المصطفين وآله الطيبين الطاهرين مصابيح الدجى والعروة الوثقى وسلم تسليماً كثيراً .

هذا الكتاب قد يكون فيه من المواضيع والعناوين ما يستحق الإهتمام ، وقد نكون قصرنا بعض الشيء في ايفاء هذه المواضيع حقها ، هذا اذا لم نكن قد اخطأنا في معالجتها حينما أخرجناها من دلالتها المجازية ورموزها الحسية الى معانيها العقلية الحقيقية ، باعتبار ان للفلاسفة رموزاً وتشبيهات ، خصوصاً في مجال النفس ، يصعب على كل إنسان فهمها على معناها الحقيقي واعطائها حقها في التأويل المناسب لها .

نحن في هذا الكتاب حاولنا فهم التحقق الوجودي في الإسلام انطلاقاً من مقدمات سبق للقدمات . من اليونان ، ان اعتبروها في فلسفتهم الإلهية ، ودلوا من خلالها على حقيقة وجود الأشياء سواء في العالم المحسوس او المعقول ، هذا فضلاً عما ذهب اليه هؤلاء الفلاسفة في نظرية التحقق الوجودي لجهة تأكيدهم على ضرورة أن تكون الصورة ملازمة للهيولى ، اذ انه يستحيل عندهم ان يكون ما هو بالقوة متقدم على ما هو بالفعل لما يؤدي اليه ذلك من اخطاء نظرية تنعكس سلباً على فلسفة التوحيد خاصة ، وعلى فلسفة الوجود عموماً .

ينقسم كتابنا هذا الى سبعة فصول :

فاما في الفصل الأول والثاني ، فقد اردنا الوقوف عند الاختلافات في وجهات النظر بين شراح الفلاسفة القدامى ، حيث ذهب كل فريق منهم ، بعد ان انقسموا بين مثالي وواقعي ، حسي وعقلي ، الى الإدعاء بأنه الأقدر على فهم فلسفة (افلاطون وارسطو) لجهة ما اعتبرته هذه الفلسفة في الكليات والجزئيات وغير ذلك مما يحتاج ذكره الى كتاب . وكما هو معلوم عند اهل العقل ان للتحقق الوجودي جذوره في الفلسفة اليونانية (الإلهية) . وما جاء به الإسلام على الصعيد النظري لم يكن مجهولاً تماماً عند الاقدمين ممن اهتموا بالإلهيات ، حيث ان اغلبهم عاش مع الانبياء وتأثر بتعاليمهم الإلهية ، والحق يقال : إن للانبياء دوراً كبيراً في صياغة النظرية الفلسفية اليونانية .

كما يمكن القول : إن (لافلاطون وارسطو) افكاراً ومقولات مهمة لا يرفضها الإسلام بل يلزم بالأخذ بها باعتبارها حقاً ، والحق لا يضاد الحق ، وهو واحد لا يتعدد بتعدد الرجال ومرور الأزمان .

من هنا كان لا بد من مقدمات واعمومات سابقة على الاسلام وموافقة له ، وكذلك كان لا بد من ابداء بعض الملاحظات العامة حول فلسفة (افلاطون وارسطو) بهدف معرفة ما آلت اليه النظرية الفلسفية بعد ملاحظة آراء وتأويلات الفلاسفة المسلمين لنظريات الاقدمين .

كما اننا عالجنا في هذا الكتاب بعض المقولات التي أسيء فهمها عن قصد او عن غير قصد من قبل شراح (افلاطون) (وارسطو) ممن اخذوا على عاتقهم تثقيف المجتمع فلسفياً بطريقة لا تتناسب والحقيقة الفلسفية والبراهين العقلية التي هي المعيار الأساسي في فهم اي نظرية يراد لها ان تخرج من ظلمة العدم الى نور الوجود .

كما ان تلقين الناس الفلسفة ، ونحن ممن تلقن هذه الفلسفة ، على أساس التشيع للمذاهب على غير بصيرة يجعل من الفلسفة امراً موهوماً وذلك يتعارض مع ماهية الفلسفة التي هي ، في الأصل ، معرفة حقائق الأشياء والإحاطة بها احاطة علمية دقيقة .

كانت النتيجة أننا اتهمنا البعض بالخلط بين ما كان يريد (افلاطون) ، وبين ما كان يريد (ارسطو) ، هذا اضافة الى ما ادعاه بعض المعلقين على فلسفتهم من انهما لم يكونا من القائلين بحدوث العالم وهذا يكفي لانهم هؤلاء بأحد امرين ، اما انهم يريدون تشويه الحقائق من خلال سدل الستار المادي عليها . واما انهم لم يعرفوا الحقيقة بسبب غلبة الأوهام واشتعال نار الشهوات في قلوبهم مما حال بينهم وبين ما يشتهون .

نحن لا ندرى كيف يكون (ارسطو) موحداً اذا كان لا يقول بحدوث العالم ، بل كيف يكون موحداً اذا كان الله ، عنده ، لا يعلم إلا ذاته؟؟

نعم انه يقول ذلك ، لكن يجب ان نعلم ان مقولة (ارسطو) هذه ما هي إلا عبارة عن رمز حسي يحتاج الى نور عقلي يخرج من دائرة الحسية الى معناه الحقيقي ، وفي الكتاب اشارات قد تكون صائبة برهانياً ، والله اعلم .

اننا لا ندعي التوفيق بين المقولات المتناقضة ، ولا ندعي القدرة على فهم الرموز والاشارات الفلسفية سواء اكان صاحبها اسلامياً او يونانياً ، كون هناك من قام بهذه المحاولة ، محاولة التوفيق ، وهو اقوى منا بدرجات ولم يوفق لذلك ، فهذا (ابو نصر الفارابي) حاول ان يقرب بين هذه النظريات فأصاب في بعضها ، واخطأ في البعض الآخر ، لكن هناك اجماع عند فلاسفة المسلمين على ان افلاطون و(ارسطو) كانا على اتفاق تام في المبادئ ، وليس بينهما اي تناقض ، وما يثار من تناقض بينهما منشأه عوام الناس ممن دخلوا الفلسفة من ابوابها الحسية ، واقتصروا في فهمها على ادراكاتهم الوهمية .

لقد نفروا من مقولة (افلاطون) التي تقول : «إن العالم الحسي مشتق من العالم العقلي» ، وما هذا العالم إلا ظل لذلك ، ايضاً هذه المقولة رمز يحتاج الى تأويل والى براهين عقلية ليس بإمكان كل احد الوصول اليها .

قال هؤلاء : إن المثالية الأفلاطونية كامنة في هذه المقولة ، والعلم الأفلاطوني لا يصلح لأهل الأرض ، كونه علماً مثالياً لا فائدة منه في اصلاح شأن الناس عقلياً ، وادعوا بأن الواقعية هي وحدها التي تستجيب لطموحات العقلين

والتجريبيين الى ما هنالك من تعريفات لا طائل منها في فهم فلسفة هذين الحكميين .

والجدير قوله هنا ، هو ان هؤلاء عمدوا الى تأويل فلسفة (افلاطون) تأويلاً مجرداً عن كل تأثيرات الواقع ، ناسبين اليه بعض الأوهام والخرافات وكأن (افلاطون) انساناً عادياً لا تحتاج فلسفته الى كبير عناء لفهمها ، علماً بأن من ينظر بعينه السليمة الى كتاب (الأسفار الأربعة) يجد ان هذا الفيلسوف يهتم كثيراً بفلسفة (افلاطون) ويجهد نفسه ، بل يتألم في اثناء تأويله لمقولاته الإلهية ، وخصوصاً في مسألتي حدوث العالم ، وقدم النفوس ، بل انه يتعجب من تأويلات المجازيين الذين نظروا بعين عوراء الى فلسفته ، وما من شك ان اهتمام هذا الفيلسوف الإلهي بمقولات (افلاطون) خلق فينا روح البحث من جديد لفهم الهدف الافلاطوني الكامن وراء المثال العقلي ، في وقت تتوالى علينا النصائح لأجل ان نتوجه الى الكتابات العملية والتخلي عن الفلسفة النظرية بحجة ان هذه الفلسفة لم تعد تجدي نفعاً في مجتمعات الناس ، وانها سبب للفقر والحرمان ، ومن كان قلبه حياً يدرك ان هذه المقولات خطيرة جداً ، اذ انها تهدد اعتقادات الناس وايمانهم وهنا نسأل فنقول : إن قوماً ما تخلّوا عن الفلسفة والبرهان العقلي ، كيف يعبدون الله تعالى ؟؟ .

إن هؤلاء المجازيين ، لو كانوا من اهل البصيرة فعلاً لوجدوا المثال الافلاطوني وراء حواس ارسطو ، إن لم يكن جوهرها!

إن الافكار الرئيسية التي عالجناها في هذه الفصول (الأولى) تنحصر في مسائل ثلاث : المسألة الأولى هي اننا اعترضنا على من قال ان التحقق الوجودي عند القدماء كان تحققاً مثالياً ، وخاصة عند افلاطون ، حيث فهموا عنه انه يقول بالعالم العقلي فقط وهذا يتنافى مع تحقيق الصورة للمادة ، على عكس ما ذهب اليه (ارسطو) بقوله ان التحقق لا يكون إلا للجزئي ، أو للمركب من اثنين . وهذه المقولة لا تعني ابدأ الخلاف مع (افلاطون) ، باعتبار ان هذا الأخير لم يعتبر الصور إلا بما هي عقل كلي ، وهي تحقق هذا العالم ، وبمعزل عنها لا يكون هناك اي اعتبار لهذا العالم الذي لا حقيقة له في ذاته . وهذا ما اشارت اليه الفلسفة الإسلامية حينما اكدت على ان كل ما له وجود من نفسه لغيره لا يكون حقيقياً ،

على عكس مَنْ له وجود من نفسه لنفسه ويبقى ببقاء الله تعالى .

وما اختلف فيه القدماء هو اعتبار بعضهم للعقل ، واعتبار البعض الآخر للحس ، وهذا الخلاف ينتفي حينما ينتهي الجميع الى الاعتراف بأن ما هو بالفعل سابق على ما هو بالقوة ، وبأن ما هو مستعد لا يمكن ان يكون علة لما هو مستعد له . فأفلاطون بعث العقل في الحس فكان الجميع عقلاً ، وارسطو بعث الحس في العقل ، فكان الأمر كذلك ايضاً ، اذ انه لا يمكن ان يكون ارسطو حسيّاً لدرجة تنتفي معها الفعلية الحقّة للصور الإلهية في هذا الوجود . والذين ادعوا ان (افلاطون) ، و(ارسطو) هما على طرفي نقيض ، هم ادعوا باطلاً بسبب وقوعهم تحت ضغوط جنود الوهم الذين يمنعونهم عن ان يقيموا حقاً ، او ان يدفعوا باطلاً .

اما الاعتراض الثاني ، فهو على من ادعى بأن افلاطون هو من القائلين بأن الشيء يمكن ان يكون مادة وعدماً في آن واحد ، حيث بينا بالبرهان العقلي ان هذا الإدعاء لا يصمد امام حكم العقل لما ذهب اليه المناطق من ان المعدوم لا يمكن ان يكون علة للموجود ، والشيء اما ان يوجد واما ان لا يوجد ، فهو إن وجد كان شيئاً وموجوداً ، وإن لم يوجد لم يكن شيئاً ومعدوماً باعتبار ان العدم ليس له تحصيل الإبهام ، بينما المادة لها هذا التحصيل ، اي تحصيل الإبهام ، فكيف يكون الشيء الواحد متحصلاً وغير متحصّل في آن واحد؟؟ هذا تناقض .

اما الاعتراض الثالث ، فهو على الذين قالوا بأن (افلاطون) قال بالتناسخ ، وان النفوس الجزئية قديمة ، وقد اقننا البرهان ايضاً على استحالة ان تكون النفوس قديمة وكاملة على نحو يفيد استقلالها عن البدن ، وما اشتهر من افلاطون من ان النفس قديمة فليس مراده أن هذه الهويات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحد خاص حيواني اشخاصها قديمة ، كيف وهو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد والإستعدادات والإنفعالات والازمنة والحركات .

فمراده من قدم النفوس ، كما يقول (الملا صدرا) : «قدم مبدعها ومنشئها الذي ستعود اليه بعد انقطاعها عن الدنيا هذا توجيه وجيه لكلام افلاطون إلا انه لا يتبناه ، بل رآيه ان النفس حادثة بحدوث البدن «جسمانية الحدوث والتصرف

روحانية البقاء والتعقل، وما ذهب اليه السيد الصدر (قده) في اعتراضه على عدم قدرة افلاطون على تفسير العلاقة بين المادة والروح ، ايضاً هو يدخل من باب توجيه للرأي وليس ترجيحاً ، باعتبار ان النظرية الاسلامية هي ايضاً اشارات الى قدم النفس بما يجعل لها كينونة سابقة على البدن ﴿الست بربكم قالوا بلى﴾ من دون ان يفيد ذلك معنى التناسخ ، او الاستقلالية للنفس ، وهو يتبنى ، أي السيد ، رأي (الملا صدرا) في أن المادة والروح ليسا شيئين مستقلين التقيا على ميعاد ، وما ذهبنا اليه نحن في قولنا ان النفس عند (افلاطون) ليست قديمة بالمعنى الذي ذكره (الشهيد الصدر) هو انه يجب التمييز بين عدم القدرة على تفسير العلاقة بينهما ، وبين النفس بما هي عقل كلي عند (افلاطون) ، فإذا سلمنا بقدم النفس بما هي كذلك ، لم يعد هناك ثمة اشكال في علاقة النفس بهذا البدن ، باعتبار ان رأي (الملا صدرا) قد لا يكون صحيحاً ايضاً . والله اعلم .

أما الفصل الثالث ، فهو يتضمن معنى الإبداع والتحقق واسبقية احدهما للآخر وضرورة ان يكون الإبداع سابقاً على التحقق ، إذ ان الله تعالى هو لا يحقق شيئاً إلا بعد ان يقول له كن حيث بها كانت الأشياء ، وبها يكون فسادها ، فإذا وجد العالم لا بد ان يحقق بتلك الصور الإلهية المحركة لهذه الأشياء نحو غايتها .

كما انه يتضمن الفرق بين الإبداع والتحقق من جهة ، وبين البرهان والعرفان من جهة أخرى ، حيث اشرنا الى ان البرهان يكون كافياً فيما لو لم يكن محتاجاً الى برهان آخر ، لأن ذلك يقودنا الى ما لا نهاية له من البراهين . وهذه مسلمة اساسية في الفلسفة . وعندما يكون البرهان كافياً للتدليل على حقيقة ايمانية ما فهو لا يكون برهاناً فحسب وانما يكون عرفاناً متضمناً لتلك الحقيقة المبحوث عنها . وقد قال الإمام علي (ع): إن البرهان المستقر في القلوب انما هو عرفان حقيقي لا يشوبه جهل بحقائق الأمور على خلاف تلك البراهين العواري الموجودة بين القلوب والصدور والتي تشوبها الشكوك والظنون .

كما اشرنا ايضاً الى ان الفلسفة ، بما فيها من براهين ، وسيلة وليست مطلوبة بذاتها ، وواجب الاستدلال العقلي هو اىصال القضايا الى العقول والقلوب ، والإنسان حينما يريد الاستدلال على شيء ما ، فلا بد من ان يكون متميزاً من حيث

سلوكه لأن لهذا السلوك اثر كبير على مستوى تثبيت هذا البرهان في القلب .

اما البراهين الحسية ، فهي لا تستطيع ان تصمد امام الاستدلال العقلي ، إلا اذا كانت وسيلة لتثبيت هذه البراهين في القلب ، هذا اذا كان العقل سالماً من علائق الدنيا . وخارجاً من أسر الهوى اذ انه لا يستطيع ان يكون على صلة وثيقة بالقلب وهو على ما هو عليه من تعلق بالشهوة وغير ذلك مما يبيت القلب وكما يقول الشاعر الفارسي مولوي :

خشبية هي قدم اصحاب الاستدلال
والقدم الخشبية هي في غاية العجز

والمقصود من هذا كما يقول احد العرفاء : هو ان هذه القدم الخشبية تجعل الإنسان قادراً على السير ، إلا انه لا يستطيع من خلالها فقط ادراك كنه الحقائق الإلهية ، فلا بد من حقائق الإيمان والتدرج في مراتبها وصولاً الى قوله تعالى : ﴿اولم يكف يربك انه على كل شيء شهيد﴾ حيث ان الاستدلال العقلي هو مرتبة من مراتب هذه الحقائق التي اخرها الاستدلال على الله تعالى ، بذاته لذاته ، وشهدت له اعلام الوجود .

من هنا يجب تثبيت الاستدلال في القلب حتى يكون له من الحيوية ما ينقله من الأثر الى ذات الوجود الى قوله (ع) «الهي متى غبت حتى يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك» .

اما الفصل الرابع ، فهو يتضمن أربعة مباحث ، وفيه بيان معنى تحقيق الصور الإلهية لمواد هذا العالم ، وبيان كيفية عودة الأشياء الى الله تعالى وفناء الجميع عن نفسه وبقائه في الله تعالى . اضافة الى بحث تحقيق المعاني للألفاظ ، ولقد اولينا هذا البحث اهتماماً خاصاً ونتمنى ان نكون في مستوى هذا البحث الذي له من المحن في التاريخ والبلاءات بقدر ما له من الإهمال في هذا الزمان .

قلنا في (الفصل الثالث) ان الإبداع لا بد ان يكون متقدماً على التحقق ، بحيث يقال : إن التحقق يستلزم .

أولاً : ان يكون هذا العالم مبدعاً من لا شيء .

ثانياً : ان يكون هناك ملازمة بين المواد والصور .

ثالثاً: ان يكون لكل شيء وجودين ، وجود من نفسه لنفسه ، ووجود من نفسه لغيره .

هذه هي مستلزمات التحقق الوجودي ، اذ انه يستحيل ان يدرك الإنسان معنى وجوده اذا لم يكن محققاً بصورة الهية تميزه من حيث الجوهر عن غيره من المخلوقات ، ولهذا قال الحكماء : إن الشيء انما هو بصورته لا بمادته ، لأنه لو كان بالمادة لكان امره مستوياً مع غيره ولا يكون بينه وبين من يشترك معه في هذه المادة اي فرق على الاطلاق ، فالإنسان بروحه وليس بمادته ، والسيف بحدته ، والسرير بهيئته ، وكذلك بقية الأشياء الأخرى ، حيث انه لكل شيء من الأشياء صورة تميزه عن غيره من الأشياء ، فلو كان الإنسان بالمادة ، كما اسلفنا ، ومادته ما هي إلا نتيجة لتفاعلات العناصر الأربعة ، لكان مثله مثل الحيوان ، والنبات ، وكل شيء في هذا العالم ، فكيف يمكن ان نميز هذا الإنسان ، فيما لو كان بمادته انساناً ، عن غيره من الحيوانات الأخرى؟؟ بالتأكيد لا قدرة لأحد حيثئذ على تمييزه عن غيره ، وكذلك لا قدرة لأحد ان يميز الحيوانات الأخرى التي تشترك معه بالمادة عنه ، بل هذا الأحد نفسه الذي ندعي ان لا قدرة له على التمييز لا يكون له وجود ، فأخلق ان لا يكون له قدرة على التمييز .

وكذلك الأمر فيما لو كان السيف بحديدته ، والسرير بخشبيته ، اذ لو كان السيف بحديدته ، فلما لا يكون السيف شيئاً آخر غير السيف ان يكون مثلاً إسفيلاً ، او مطرقة ، او ما هو مشترك معه في الحديدية .

لذا يقال انه اذا انعدمت الحدة عن السيف لم يعد سيفاً ، واذا انعدمت الروح من الإنسان لم يعد انساناً ، واذا انعدمت الهيئة المخصوصة للسرير والكرسي لم يعد سريراً ولا كرسيّاً ، والكل يعود الى مادته : والمثال الحسي على ذلك هو ان الانسان حينما يموت ويدفن فهو يتحول الى تراب ولا يميز عن شيء فتختلط مادته بمادة الحيوان والنبات وكل شيء . هذا هو معنى ان يكون الشيء بصورته لا بمادته .

من هنا قلنا: إن التحقق الوجودي هو أن تكون هذه المادة مبدعة أولاً ثم تأخذ صورتها الحقيقية التي تتميز كل شيء عن بقية الأشياء وأن الصورة التي تحقق هذا الانسان وتجعله شيئاً متعيناً ، هي صورة انسان سواء دخلت المادة ام لم تدخل ، باعتبار ان البدن او المادة هي التي تقوم بهذه الصورة ، وليست الصورة هي التي تقوم بالمادة فيما لو كان لهذه المادة حقيقة ما بعدما اشار الحكماء الى ان للماد قوة الحقيقة وليس الحقيقة . يقول (الملا صدرا): . . . حتى ولو امكن وجود تلك الصورة مجردة عن المادة لكانت تلك الحقيقة بعينها لما علمت ان المادة لا حقيقة لها اصلاً إلا قوة الحقيقة ، وقوة الحقيقة من حيث انها قوة الحقيقة ليست حقيقة ، فالعالم بالصورة العالمية لا بمادتها ، والسرير سرير بهيئته المخصوصة لا بخشيئته ، والإنسان انسان بنفسه المدبرة لا ببدنه ، والموجود موجود بوجوده لا بماهيته ، فصورة العالم لو كانت مجردة لكانت عالماً والهيئة السريرية لو تحققت بلا خشب لكانت سريراً وكذلك نفس الإنسان حين انقطاعها عن علاقة البدن انسان ، والوجود المجرد عن الماهية موجود كالواجب تعالى واشير الى ذلك بما قالوا: إن الإنسان اذا احاط بكيفية وجود الأشياء على ما هي عليه يصير عالماً معقولاً مضاهياً للعالم الموجود. [را: الأسفار الأربعة: ج ٢ ، ص ٣٤] .

إن ما نور به وجودنا هذا الرجل الإلهي يكفي للدلالة الفاطعة بأن الشيء اذا كان بمادته فذلك معناه انه ليس شيئاً اصلاً ، ولا يكون له اي صورة أخرى فضلاً عن انعدام صورته في الدنيا ، ويمكن ان نضيف الى ذلك انه على قدر ما اعطت الفلسفة الدهرية (المادية) المادة من الحقيقة ، اعطى (الملا صدرا) الصورة من الحقيقة مما يجعله على طرفي نقيض مع الماديين ولا يلتقي معهم في شيء اطلاقاً .

إن التحقق الوجودي (الصور) لا حقيقة له إلا بتلك الصور الإلهية التي اعطت الأشياء ، وخاصة الإنسان ، معنى الكونية ، ومن دون هذه الصور لا مبادئ ولا غايات ، اذ ان الغايات لا تكون على نحو المبادئ إلا بها . إن الشيء لو كان بمادته لما عرفت الأشياء بأسمائها ، ولا لزمنا الأسماء معانيها ، والله ابي إلا ان يلزم كل اسم معناه وان يكون لكل شيء حقيقته الأخروية . هذا هو معنى التحقق

الوجودي للأشياء المقابل للعدمية (للمادة) التي تنتفي معها معالم الأشياء حيث لا حقيقة لها حتى تكون شيئاً .

وفي جواب على سؤال ما اذا كان البدن الأخروي لكل انسان هو بعينه هذا البدن الدنيوي ام لا ، قال (الملا صدرا) : «نعم ولكن من حيث الصورة لا من حيث المادة ، وتماثل كل شيء بصورته لا بمادته ، الا ترى ان البدن الشخصي للإنسان في هذا العالم باق من اول عمره الى آخره بشخصه لكن لا من حيث مادته لأنها ابدأ في التحول والانتقال والتبدل والزوال ، بل من حيث صورته النفسية التي بها تحفظ هويته ووجوده وشخصه ، وكذا الكلام في كل عضو من اعضائه مع تبدل المقادير والأشكال والهيئات العارضة والكيفيات اللاحقة ، فالعبرة في حشر بدن الإنسان بقاؤه بعينه من حيث صورته وذاته مع مادة مبهمه لا من حيث مادته المعينة لتبدلها في كل حين ، فكما ان جهة الوحدة والتشخص في بدن شخص واحد من حد الصبا الى حد الشيخوخة مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الأعضاء والآلات هي النفس . . . فكذلك جهة الوحدة في البدن الدنيوي والبدن الأخروي هي النفس» . [را: الأسفار الأربعة : ج ٩ ، ص ٣٢] .

اذن التحقق الوجودي لأشياء هذا العالم لا يكون إلا بتلك الصورة التي يمنحها الله تعالى لها ، باعتبار ان الحقيقة هي الصورة سواء في المبدأ او في المنتهى . اذ يستحيل ان يكون الشيء بغير صورته ، وحيث تحل هذه الصورة تحل الحقيقة ، وهي التي تعطي هذه المادة شيئاً من الفعلية ، باعتبار ان المادة ليست شراً من كل الوجوه وإلا كانت معدومة ، وبما انها كذلك فهي ليست دليلاً على معاني وجود الأشياء ، ولا على حقيقتها لجهة ما هي عليه هذه المادة من فقر ونقص لا بجعل جاعل . فقولنا : إن الله تعالى هو المتحقق في وجوده والوحيته ، قول يتضمن معنى الحق والخير والكمال المطلق والبراءة من كافة وجوه النقص والإمكان خلافاً لهذه المادة التي يجب ان ننسب جميع النقائص اليها لعدم قدرتها على تحمل صور الكمال والحقيقة الى ما لا نهاية . وكما قال الحكماء : «فلا زالت الأشخاص العلوية معدة والعقول الفعالة فياضة بلا بخل وتفتير ، ولا فتور وتقصير على كل جليل وحقير ، ولو كان للذرة والبقة استعداد قبول صورة اشرف الأنواع ، لفاض

عليها بلا تراخ وامتناع... وكيف يضمن بالشئ النزر اليسير من الذي سيان عنده القليل والكثير... [را: مفاتيح الغيب، ص ٢٨٨. (الملا صدرا)].

انه تعالى منح الأشياء وجودها وجعل لها حقيقة باقية ببقائه تعالى حيث منحها الخير والكمال والحركة حتى تستكمل نفسها، وتتم عملية حشرها الى الله تعالى.

كما ان هذه الصور التي منحها الله للأشياء لا بد ان تبقى من حيث وجودها الحقيقي: ويستحيل عليها الفناء لما هي عليه من فعلية وحقيقة، واذا كانت الصورة متميزة بذلك. فكيف لا تكون متقدمة ذاتاً على موضوعها المستعد لقبولها؟ إن الذين قالوا بتقدم الهيولات الظلمانية على الفعليات الحقيقية. هم نظروا بالأبصار الحسية الى هذه الأعلام الوجودية، فلم يبصروا إلا انعكاسات حسية، واشباح هيولانية حالت بينهم وبين الفعل الحقي فحسروا في الدنيا والآخرة، وحسروا الى جهنم وفداً.

اما في بحث تحقيق المعاني للألفاظ، فقد بينا حقيقة الملازمة بين المعنى واللفظ تشبيهاً بالملازمة بين المواد والصور بحيث تكون المعاني هي المحققة للألفاظ والجاعلة منها شيئاً معيناً تماماً كما هو الحال بالنسبة لجميع الأشياء التي لصورها وجودان وجود حقيقي، ووجود نسبي لا يعتبر إلا من حيث علاقته بموضوعه المعد له.

ويمكن القول ايضاً، برأينا، ان المعنى هو الأقرب في درجة المعلولية الى الله تعالى لما له من وجود حقيقي يمتاز به عن سواه، ومثلما ان هناك صوراً لا علم لنا بها كذلك هناك معاني الهية لا نعلمها إلا من حيث تعلقاتها بالأشياء المادية التي لا حقيقة لها بحسب ذاتها. وما قولنا ان الألفاظ هي هيولات تلك المعاني الا اشارة حسية نزوم التدليل من خلالها على حقيقة الملازمة الذاتية القائمة فعلاً بين المعنى واللفظ لما للأول من تصور بذاته، ولما للثاني من فقر ونقص يحتاج تصويره الى تصور المعنى.

قال الفخر الرازي: «واذا قلنا: كلام الله قديم، لم نعن به إلا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الألفاظ والعبارات، واذا قلنا: كلام الله معجزة للنبي

محمد (ص) ، عنيأ به هذه الحروف ، وهذه الأصوات التي هي حادثة ، فإن القديم كان موجوداً قبل النبي (ص) ، فكيف يكون معجزة... [را: تفسير القرآن ، ج ١ ، ص ٣١] .

وقال الأشاعرة: إن معنى كون الله تعالى مكلفاً ، هو أن كلامه صفة قائمة بذاته ، وهذه الصفة مغايرة للعلم والارادة وسواهما من صفاته ، وأن هذا المعنى صفة نفسية قائمة بذاتها ، تدل عليه العبارات والألفاظ ، ويسمونه بالكلام النفسي ، وإن هذا المعنى القائم بالذات معنى واحد... .

وقال الامامية والمعتزلة: إن كلامه ليس بقديم ، وإنما هو حادث ، خلقه الله تعالى في اجسام ، كما خلق الكلام في الشجرة حين خاطب موسى عليه السلام... . وأضافوا الى ذلك أنه لا يعقل أن يكون معنى واحداً ، ليس له أي صفة من صفات الكلام... .

أذن هناك اتفاق عام بين الإسلاميين على أن الله تعالى متكلم ، وبه ورد القرآن العزيز: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ النساء / ١٦٤ ، لكن الخلافات هي في الاعتبار المتعددة ، وقد ذكرنا في الكتاب بعض من التناقضات التي حكمت أفكار بعض المسلمين الذين حاروا في طريقة معرفة ما إذا كان القرآن قديماً أم مخلوقاً .

ويقول الخواجه الطوسي: «أنا بينا أن مصدرها ليس إلا ذاته ، وأنه لا قديم سواء ، فإن ساعدونا في المعنى فلا منازعة في اللفظ» ، [را: الفصول النصيرية ، شرح عبد الله نعمة ، ص ٨٩] .

إن المعنى القرآني كان قبل الخلق ، وهو مع الخلق ، وسيكون بعد الخلق حيث أنه يتميز بوجود حقيقي باق ببقاء الله تعالى .

كما أننا شبهنا اللفظ والمعنى في القرآن بالروح في الإنسان ، وبما أنه لا إنسان بلا روح فكذلك لا لفظ بلا معنى والعكس صحيح ، باعتبار أن المعاني حقيقية سواء تجردت أم لم تتجرد ، والألفاظ لا حقيقة لها ، وإنما لها قوة الحقيقة ، وقوة الحقيقة ليست حقيقة ، بذلك يمكن أن تنتفي المنازعة في الألفاظ

برأينا ، اذ انه قد يفهم من كلامنا اننا نقول بقدّم المعاني وهذا ليس صحيحاً لما افدناه من ان الوجود الحقيقي للمعنى لا بد ان يبقى على خلاف الألفاظ ، وقد تقرر في علم الأصول «انه لا يجب ان يكون لكل معنى لفظ ، وإلا لزم عدم تناهي الألفاظ» . فالمعاني ليست منتهية من حيث جهتها الأصلية باعتبار اسبقيتها الذاتية ، بينما الألفاظ متناهية من حيث جهتها الأصلية لأنها انما تتحصّل بالمعاني وتتحد بها وتتحدد بتحددها ، وتتعدد بتعدددها من دون ان يلزم من ذلك قدم شيء من الألفاظ . يقول (الملا صدرا): «اعلم ان الله لما شرع في الإبداع ، وخلق حقائق الأنواع ، كان عنده علوم جمّة من غير محال ، وكلمات كثيرة من غير آلة ولسان ومقال وكتب عديدة بلا صحايف وأوراق ، لأنها قبل وجود الأنفس والأفاق ، فخطاب بخطاب كن ، لمن لم يكن ، فأوجد اول ما اوجد حروفاً عقلية ، وكلمات ابداعية قائمة بذواتها من غير مادة وموضوع . . .» [را: مفاتيح الغيب ، ص ٣٠] .

وهذا اذا كان يدل على شيء ، فإنه يدل على ما تتميز به هذه الحروف الفعلية من وجود حقيقي ، وليس في هذا ما يشير الى قدم شيء اطلاقاً ، اذ ان صورة الكلام لا بد ان يكون لها اسبقية ذاتية وقيمومة ابداعية حتى يصح القول ان لها وجوداً حقيقياً ، وقدرة على تحقيق الألفاظ في عالم الوجود والأنفس بحيث يقال: إن نصاً لغوياً ما لا يقوم بلا معنى ، مثل الهيولى فلا قوام لها ولا تحصل إلا بصورة مقدارية التي هي روحها ، او قل إن شئت: هذه الآيات انما تصورت وتحققت في مواد عالم الخلق ، والهدف من تحقيقها هذا هو جعل الإنسان قادراً على الانتقال من المحسوس الى المعقول ، ومن الجزئي الى الكلي ، ومن الشهادة الى الغيب باعتبار انها اذا لم تتحقق لا يمكن للإنسان أن يطالع هذه الآيات المنبثة في الأفاق والأنفس التي كما قال (الملا صدرا) هي قبل الأنفس والأفاق ، والأمر شبيه بحال الإنسان الذي لا يستطيع ان يطالع حقيقة شيء ، او ان يباشر عمل شيء إلا بعد ان يتحقق بالروح الإلهي السلطة للأنوار الملكوتية على آيات عالم الملك .

هذا هو معنى ان يكون القرآن مخلوقاً ، وهذا هو رأينا ، بشأن المنازعة القائمة حول اللفظ الذي ذهب البعض الى القول: إن القرآن بحروفه ومعانيه قديم . . . ؟!

والمسلمون امام امرين ، إما ان يقولوا بأن القرآن من حيث المعنى قديم بما هو معنى كلي من دون ان يعني ذلك تسمية الشيء باسم سببه ، وإما ان يقولوا بأنه جسماني الحدوث بجملته يبقى في حركته الجوهرية باعتباره نوراً الهياً تختلف مراتبه وله حقيقة واحدة ، اي ان له حقيقة واحدة ولا اختلاف بين مراتبه إلا بالتقدم والتأخر والكمال والنقص ، كون حقيقته واحدة ، حيث ان كلام الله نور بعثه الله تعالى لتحقيق هذا الإنسان وغيره من الموجودات ، اذ ان لكل شيء كلاماً خاصاً به ويختلف تسبيح الأشياء بحمد الله تعالى باختلاف هذه الموجودات وعلى قدر ما لها من التحقق في الوجود ، ومن الوجود الحقيقي ، وعلى هذا الأساس يمكن ان نفهم معنى كلمة كن الإبداعية القائمة بذاتها والتي لا غاية لها سوى (كن) وكلمة كن التكوينية التي هي الكلمة الوسطى ، وكلمة كن التشريعية التي وجدت لتحقيق هذا الإنسان روحياً ، وهذه الكلمات الإبداعية جميعها شبيهة باختلاف النور الذي له من التقدم والتأخر والنقص والكمال ما يجعله مختلفاً بين نور قاهر ، ونور مدبر ، ونور يسميه العرفاء بالنور الأقهر الأبر الذي لكلمة كن الإبداعية نصيباً منه . ولهذا قال العرفاء : «ان كل حرف من كلام الله تعالى في اللوح اعظم من جبل قاف ، وان الملائكة لو اجتمعت على الحرف الواحد ان يحملوه لما طاقوه» .

نعم انهم لا يستطيعون ذلك ، لما لهذا الحرف من وجود حقيقي تتحقق به السموات السبع والأرضون السبع ، ولما له من نورية تعمي ابصار الضعفاء الذين لم يسمعوا كلام الله تعالى ولم يحققوا انفسهم به .

يقول (الملا صدرا) : «وبالجملة إن للقرآن درجات ومنازل كما ان للإنسان مراتب ومقامات ، وادنى مراتب القرآن كأدنى مراتب الإنسان وهو ما في الجلد والغلاف ، كما ان ادنى الدرجات للإنسان هو ما في الإهاب والبشرة ، ولكل درجة منه لها حملة يحفظونه ويكتبونه ، ولا يمسونه إلا بعد طهارتهم عن حدثهم او حدوثهم وتقديسهم عن علايق مكانهم او إمكانهم ، والقشر من الإنسان لا ينال إلا سواد القرآن وصورته المحسوسة ولكن الإنسان القشري من الظاهرية لا يدرك إلا المعاني القشرية .

واما روح القرآن ولبه وسره لا يدركه إلا اولوا الالباب ، ولا ينالوه بالعلوم

المكتسبة من التعلم ولتفكر ، بل بالعلوم اللدنية . . . » ، [را: مفاتيح الغيب ، ص ٤١] .

هنا نقول : انه اذا اشرفت نفس الإنسان بنور ربها وتعقلت معنى وروحية كلمة (كن) ، واذا تهذبت هذه النفس بالفضائل العلمية والعملية ، وتزكت وتطهرت عن رجس الحدث والحدوث ، ولم يكن هناك اي شيء يصرفها عن تعقل ذاتها ، او يمنعها عن التقدير عن علائق المكان والإمكان ، فإن كل ذلك يجعلها قادرة على تلقي المعارف الإلهية ، والعلوم اللدنية بجوهر عقلي من حيز عالم الأمر ، ليس بمتحيز في جسم ولا متصور داخل في حس او وهم او غير ذلك مما هو منقسم ومتحيز في مكان وزمان وكيف وكم ، فالنفس الإنسانية اذا وصلت الى هذه الدرجة من الكمال تصبح روحاً صرفاً ، بل تصبح حرفاً من حروف القرآن الذي عجزت عن حمله ملائكة السماء . وبهذا المعنى قالوا ان علياً (ع) هو القرآن الناطق ، وبهذا المعنى نفهم كلام الصادق (ع) «ان الأنبياء والأوصياء هم قبل الخلق ، ومع الخلق ، وبعد الخلق» . وبهذا المعنى نفسه نفهم كلام الرسول (ص) «كنت نبياً وآدم بين الطين والماء» ، وقوله (ص) «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» الى ما هنالك من احاديث قدسية ونبوية تفيد قدم المعنى لكل شيء اراد الله تعالى تحقيقه بروح منه .

اما الإنسان الذي بطل استعداداه الملكي ، واستبدت به الشهوات وجنود الوهم قاطبة ، فإن هذا الإنسان ليس له إلا الغلاف من القرآن . وهو لا يرى في الكلام إلا سواداً مصدره نفسه السوداء التي تراكم عليها غبار الهيئة الظلمانية حيث هي اقرب الى العدمية منها الى الحسية والوهمية ، لذا فإن الإنسان اذا مسخ غادرت نفسه الناطقة ، واستبدت به الحيوانية وامتنع عليه تلقي تلك المعارف من عالم الأمر مما ينتهي به الأمر الى ان يصبح حيواناً ليس له إلا الغريزة والشهوة والصور الحسية التي يستوي فيها مع بقية الحيوانات التي لا قدرة لها على التطهر عن الحدث والحدوث .

وبهذا المعنى نفهم قول الأحياء من أهل السماء : «كم من قارئ للقرآن والقرآن يلعنه» ، «وكم من صائم وقائم ليس له من صيامه وقيامه إلا النصب والجوع

والعطش» الى ما هنالك من احاديث تخرج الإنسان عن كونه انساناً وتدخله تحت فصيلة حيوانية تناسبه في اخلاقه وسوء حاله .

وبالجملة نقول انه لا بد من ان ننهي كلامنا عن تحقيق المعاني للالفاظ بكلام للعرفانيين فيه دلالة على ما للقرآن من مقام في مستوى الإنسان الذي تجرد عن الكونيين وبلوغه الى قاب قوسين حيث اصبح القرآن هو وهو القرآن : يقول (الملا صدرا): «ولا شك أن كلام الله من حيث هو كلامه ، قبل نزوله الى عالم الأمر وهو اللوح المحفوظ ، وقبل نزوله الى عالم السماء ، (سما الدنيا) وهو لوح المحو والإثبات وعالم الخلق (الحادث) والتقدير ، له مرتبة فوق هذه المراتب ، لا يدركه احد من الأنبياء إلا في مقام الوحدة ، وتجاوزة عن العالمين (البيسط والمركب) . والله اعلم بحقائق الأمور...» [را: مفاتيح الغيب ، ص ٤٠] .

إن الذي يلفت النظر ويسترعي الإنتباه هو ما ادعاه (علي سامي النشار) في كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) حيث يقول : انني انكر كل الإنكار فكرة (محمود قاسم) الرئيسية . وهي ان المذهب المعتزلي من ناحية ، والمذهب الرشدي من ناحية ثانية ، اقرب عقلاً الى روح الإسلام من مذهب الأشاعرة . انني أرى ان الأشعرية هي آخر ما وصل اليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة ، المعبر عنها في أصالة وقوة . وإن ما بقي للمسلمين بعد في الحياة ، وهو الأخذ بهذا المذهب كاملاً وتطويره خلال العصور ، ... ونحن في اشد الغنى عن تحجير المعتزلة العقلي . . . لقد اطمأن المسلمون من قبل في بواديهم ، كما اطمأنوا من قبل في حواضرهم ، الى المذهب الأشعري وتخلصوا من شوائب العقل البحت...» [را: ج ١ ، دار المعارف ، القاهرة ، المقدمة ، ص ٢٥] .

نحن لا يسعنا ، على الرغم مما يتميز به الباحث من قدرة على البحث العلمي ، إلا ان تنهمم بالذاتية والتطرف ، كون مقولته الأنفة الذكر لا يصح ان تكون مرتجلة ارتجالاً وانما هي تحتاج الى بحث علمي عميق ودقيق في مجمل نظريات الفرق الإسلامية عامة حتى يصح اطلاق مثل هذه الإدعاءات التي تكشف عن مدى اعجاب الباحث بالمذهب الأشعري اعجاباً يكاد يكون مجرد فكرة لا أصل لها في العقل ، وهي لا يمكن ان تبرر إلا عاطفياً او سياسياً ، باعتبار ان الابحاث

العلمية سواء اكانت الاسلامية او الأجنبية لم تقم اي اعتبار لمجمل مقولات المذهب الأشعري .

ان ما ادعاه الباحث العتيد يحتاج ، من دون مبالغة ، الى مجلدات كيما يستطيع البرهنة على حقيقة ما يدعي ، بل إن كتابه المذكور لا يمكن ان يكفي للبرهنة على ما ذهب اليه من ادعاء بأن المذهب هو آخر ما وصل اليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة .

كما اننا نسأل في ظل هذا الإرتجال الفكري ، وفي ظل هذا التعصب لمذهب من مذاهب الإسلاميين ، كيف تسنى لهذا الباحث ان ينفي تطور الأفكار عند غير الأشاعرة، والعقل الأشعري نفسه يعترف بعدم اعتباره للعقل النظري الذي هو اساس جميع المقولات الفكرية؟؟

لا شك ان المذهب الأشعري ينفي امكانية ان يكون هناك اي تأثير للقضايا العقلية والمنطقية في تطور الفكري الإسلامي ، حيث اعتبر هذه القضايا تحجراً عقلياً يفسد على المسلمين آراءهم ويمنعهم من ان يكونوا مؤمنين برسالة ربهم ، ويدعو الى الخروج على هذا التحجر العقلي المعتزلي باعتبار ان هذا العمل العقلي ، عند المعتزلة ، كان حاجة مؤقتة من حاجات المجتمع الإسلامي ، ولا يمثل الإسلام تمثيلاً كاملاً ، ولا حاجة له اليوم بعد ان اطمأن المسلمون الى المذهب الأشعري في بواديهم وحواضرهم .

يقول (كوربان): «لَمْ يُوْجِهْ (الأشعري) جُلْ اهتمامه... نحو القضايا العقلية بقدر ما كان يوجه اهتمامه نحو القضايا الدينية والروحية ، فقد كان جُلْ همه ان يعطي معنى للإيمان بالله... وسواء كان الجهد الذي بذله (الأشعري) ناجحاً أو فاشلاً ، (نظراً لغياب الأدلة الميتافيزيقية الكافية في بنيانه الفلسفي) ، فإن ما كان يرمي اليه الأشعري... هو اقامة الدليل على تلازم قدم القرآن وحدوثه؛ ذلك التلازم الخفي العجيب بين الخلود والفناء» . [را: تاريخ الفلسفة الاسلامية ، ص ١٨٧] .

كما اننا نسأل ثانية وثالثة هل إن آخر ما وصل اليه العقل الناطق باسم القرآن

والسنة هو ان الصفات الإلهية لا هي الله ولا هي غيره؟؟

ام ان رؤية الله واجبة يوم القيامة؟ ام ان القرآن مخلوق وقديم في آن (بلا كيف) ، او ان نؤمن بأن الله بدأ ووجهاً ولكن دون ان نسأل عن كيفية ذلك؟؟

يقول (كوربان): «إن هذا ما يفسّر لنا جملته المشهورة (بلا كيف) حيث يؤكد الإيمان تخليه عن العقل ، فإذا كان المعتزلة قد تحولوا الى الكلام عن التأويل والمعاني المجازية ، فإن فضل الأشعري كان في وضعه العقل والإيمان وجهاً لوجه بلا توسط...» [را: ص ١٨٥] .

نحن لا ندرى ماذا سيكون رأي (المدعي) فيما لو تسنى له الإطلاع على العقل الإسلامي عند (الملا صدرا) . وهنا نسأل هل يحق (للشيعة) مثلاً ان يدعوا بأن آخر ما وصل اليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة ، هو المذهب الفلسفي (للملا صدرا) او غيره من فقهاء المسلمين؟؟

بالطبع لا!

لأن العقل في تطور مستمر ومقولاته تتعزز برهانياً يوماً بعد يوم ، ومقولة (بلا كيف) ليست من العقل في شيء بعدما عرفنا ان العقل ذكر في القرآن ما يقارب السبعين مرة .

والحق يقال: إن التعصب لمذهب من المذاهب بمعزل عن الموضوعية والبحث العلمي يحول بنا دون الوصول الى اليقين والحقيقة .

يقول العلامة الشيخ محمد مهدي شمس الدين : «السنة الشيعية تختلف في وسيلة وصولها الى المسلمين عن السنة السنية . والباحث او الفقيه السني يركز في بحثه الفكري او الفقهي الى سته هو ، ولا يعتني بالسنة المروية عن اهل البيت اطلاقاً ، والفقيه الشيعي ايضاً . هما متماثلان في موقف رفض الآخر رفض السنة الآخرة ، الشك فيها على الأقل ، وربما رميها بالكذب والوضع ، وان رسول الله (ص) لم يقلها . لماذا؟ هذا في رأيي يعكس موقفاً موروثاً من الشقاق السياسي ، وليس مرتكزاً على الموضوعية العلمية ، وايضاً يركز على درجة سعة وضيق وانفتاح واغلاق ذهن الفقيه الشيعي او الفقيه السني...» [را: مجلة الغدير ، تصدر عن

المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى ، كلمة القاها سماحته في المؤتمر الذي عقدته
المستشارية الثقافية في دمشق تحت عنوان (الإمام جعفر الصادق (ع) : فكر ،
فقه ، رؤية) . ص ٢٧١ ، عدد ١٧ ، ١٨] .

اذن المشكلة تكمن في انعدام البحث العلمي الدقيق ، وفي انعدام
الموضوعية عند اغلب البحاثة المسلمين وغيرهم .

إن العقل الإسلامي ، من وجهة نظرنا ، الناطق باسم القرآن والسنة ، هو
العقل الذي يقوم على الإيمان بالله ، هو العقل الذي يعرف به الرحمن ، وتكتسب
به الجنان انطلاقة من ادلة ميتافيزيقية تعزز هذا الإيمان بالله تعالى ، وقد علمت ان
البيان الفلسفي عند الأشعري يفتقر الى مثل هذه الأدلة : فكيف يكون الناطق
الوحيد ، والمعبر الوحيد عن القرآن والسنة؟؟

ومعلوم ايضاً ، ان آخر ما وصل اليه العقل الإسلامي ، هو ان اكثر العلوم
العقلية شرعية ، واكثر العلوم الشرعية عقلية ، وعلى اساس هذه القاعدة يمكن ان
يجتهد المسلمون ، وان يقدموا حلولاً لبعض القضايا العقلية . وكذلك لا يمكن
الفصل بين العقل النظري والعقل العملي في الإسلام ، حيث ان الله تعالى قرن
بينهما وجعلهما الوسيلة الوحيدة للوصول الى جنته ، كما في قوله تعالى : ﴿ يا
ايها الذين آمنوا وعملوا الصالحات ﴾ .

ومضمون هذه الآية يشير الى ان المؤمنين هم المعتبرون للعقل النظري .
والمحصلون للقضايا العقلية البرهانية ، والى ان العاملين للصالحات هم الذين
يعملون بما علموا حتى لا تكون علومهم النظرية مردودة عليهم بمقتضى الحديث
الشريف الذي يقول : «ان العلم يهتف بالعمل فإن اجابه وإلا ارتحل عنه» .

نحن نتعجب من هذا الباحث كيف سمحت له ذاتيته بأن يدعي ذلك وهو
يعلم ان المذهب الأشعري قد جعل الايمان والعقل وجهاً لوجه بلا توسط ، وهل ان
معنى الايمان غير العقل البرهاني ، او كما ينقل (علي زيعور) عن (أوغسطينوس)
قوله : «ان الايمان هو القبول العقلي للحقائق الإيمانية التي اتى بها الرسل
والأنبياء» . [را: أوغسطينوس ، علي زيعور ، دار اقرأ ، ط ١ ، ١٩٨٣ ،
ص ١٤٤] .

واخيراً نحن نسأل: هل ان العقل الإسلامي حقيقة هو الذي يعتبر الآيات والأحاديث التي هي من باب المجاز والاستعارة ، حقيقة صادقة ويجب ان تفهم وتفسر على نحو ما يدل عليه ظاهرها؟؟

ان المطلوب هو الخروج من كهف (البلا كيف) الى رحاب (الكيف) حتى يصح ان يكون العقل عقلاً ، والإيمان ايماناً ، والحقيقة حقيقة صادقة في كل زمان ومكان .

كما ان المطلوب ايضاً هو اثبات ما يرومه الباحث من خلال البحث العلمي . والموضوعية ، هذا اذا كان يريد للبحث ان يكون مقبولاً في مجتمعات المسلمين ، وكم من عملاق في البحث منعه تعصبه وتطرفه من ان يكون مقبولاً في واقعه ، في مجتمعه ، بل عند نفسه؟

امافي الفصل الخامس ، فقد اشرنا فيه الى معنى ان يحشر الناس الى الإمام المهدي (ع) حشراً صورياً برزخياً ، حشراً له من الحقيقة بقدر ما له من المعرفة على خلاف الحشر الذي تم لفرعون نتيجة لاستخفافه بقومه واستعباده لهم لما كان عليه هذا الحشر من مادية وحيوانية وجهل بحقائق الأمور ، وكان ما كان من غرق فرعون ومن معه بعد ان القيت الحجة عليهم . وقد قدمنا لذلك بالحديث عن طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق ، وعن اثر الحقائق الإيمانية المختلفة المراتب في واقع الإنسان سواء اكان مطيعاً ام عاصياً ، اذ ان الإنسان لا يستطيع ان يتجرأ على الله تعالى وإن كان يتوهم بأنه قادر على ذلك لما جاء في الحديث الشريف «إن الله مطاع في سلطانه» ولا يستطيع احد له خلافاً ولا عليه تمرداً .

اما الفصل السادس ، فهو تضمن معنى التواصل الوجودي باعتباره نتيجة للتحقق الوجودي ، اذ انه يستحيل ان يكون شيئاً ما غير متحقق الوجود ، ويكون متواصلاً ، وإن شئت فقل هو فرع التحقق الوجودي لجهة ما هو عليه من اعتبار روحي خاص بشهادة قوله تعالى : ﴿ولقد وصلنا لهم القول﴾ احياء لهم لعلهم يعتبرون ، بحيث يكون معنى وصل الحوادث لهم احداثاً لمفهوم الاعتبار عندهم في الزمان الذي يعيشونه ، هذا هو المعنى القريب للتواصل ، اما المعنى البعيد ، فهو تواصلهم خارج حدود الزمان والمكان .

فإذا كان معنى الاحسان الى الأقربين يفيد معنى التواصل المحدود بحدود العمل الديني بما فيه من خير ، فإن احسان الإنسان الى نفسه يقتضي ان يكون على علم بتلك الإينات الوجودية التي معرفتها هي اصل احسان الإنسان الى الأقرباء من ذوي القرابة والأصهار ، وإذا اردنا ان نجعل من ذلك سؤالاً فنقول: انه متى كان بإمكان الإنسان ان يتواصل مع الآخرين وهو يعيش حالة التصادم الذاتي الذي يكون منشأه في اغلب الأحيان حسب الدنيا وما فيها من شهوات وملذات . . والحديث ذو شجون؟؟

اما الفصل السابع ، فهو يتضمن حقيقة الحشر الحيواني ، او المسخ الحيواني لإنسان مات قلبه من دون لزوم التناسخ الذي يفضي الى تبدل في الأنواع ، وقد ذكرنا جملة من الأقوال لبعض العرفاء تشير الى هذا المعنى ، وما اردناه في هذا الفصل لا يتعدى ما ذكره العرفاء في باب المسخ الذي دلت الروايات على انه حقيقة داخلية في الأمر التكويني انفاذاً لأمر الهي ما في مخلوقاته ، وما استقر عليه رأيهم في ان المسخ يعطي صورة اخروية لإنسان بطل استعداداته الملكي لا يفيد انتفاء الصورة الحيوانية عن انسان مات قلبه في الدنيا ، بدليل ما روي عن الرسول (ص): (أنه رأى قوماً من بني امية يرقون منبره ويزنون عليه نزو القروء فقال هو حظههم من الدنيا يعطونه باسلامهم . . .) [١: تفسير الصافي ، للفيض الكاشاني . مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ج ٣ ، ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

هذه الرؤية لصورتهم الحقيقية ليست صورة اخروية فقط ، وانما هي صورة دنيوية ايضاً ، إلا ان اعمى القلب لا يرى هذه الصورة لأنها ليست حسية مدركة بالابصار ، وانما هي حقيقة مدركة بالبصائر ، وهي لا تظهر لكل الناس لأسباب عديدة منها سيطرة الشهوة على العقل ، وامتناع النفس عن تعقل ذاتها ، الى ما هنالك من اسباب تحول دون رؤية هؤلاء على صورتهم الحقيقية الذين لا يفاجأون في رؤيتها غداً من دون ان يزول سنخ الإنسانية نهائياً عنهم لأنهم سيحاسبون على ما كسبت ايديهم . وكما قال احد العرفاء : «وإذا قامت القيامة وبعث من في القبور وحصل ما في الصدور يحشر الإنسان انواعاً كثيرة متخالفة ، منه ملك عقلي ومنه شيطان او سبع او بهيمة ، فالإنسان من حيث ظاهره

وجوده الطبيعي نوع واحد ومن حيث باطنه انواع كثيرة .

[را: شرح الأصول ، للملا صدرا ، ص ٤٢٨].

اذن ليس كل انسان بقادر على ان يعرف تلك الهيئة الظلمانية الباطنية للإنسان مات قلبه في الدنيا ، إلا ان كل انسان يعرف صورته الإنسانية وما هي عليه من مادية ، والعبرة ليست في ان الجميع يتساوون في الصورة الظاهرة ابداً ، وانما هي في تلك الصورة الباطنة المتوحشة التي تجعل من الإنسان سبعا ضارياً يفترس من حوله ، والله اعلم بحقائق الأمور .

اللهم انا نسألك تحقّقاً في الوجود ، وتواصلاً مع الأسباب حتى نكون من الفائزين برحمتك ، ومن العارفين بحقيقة امرك ، بل انا نسألك ان تجعل لنا لسان صدق في الآخرين ، ومن ورثة جنات النعيم انك أنت ارحم الراحمين ، والحمد لله رب العالمين .

فرح محمد موسى

بيروت في

٨ - ذو القعدة - ١٤١٢ هـ

١٩٩٢/٥/١٠

الفصل الأول

التحقق الوجودي عند القدماء.

أو اعمومات في الفلسفة النظرية القديمة

تمهيد .

- . التحقق الوجودي عند افلاطون .
- . التحقق الوجودي عند أرسطو .
- . مقارنة بين افلاطون وارسطو .

تمهيد :

لقد اجمع الفلاسفة القدامى منهم والمحدثين على ان الله تعالى هو المتحقق في وجوده والوهيته منذ الأزل ، وانه الخالق لهذا (الكل) والمدبر له ، كما انهم اجمعوا على ان الله تعالى قد حقق هذا العالم بصور الهية مجردة ابتدعها الله تعالى لرعاية شؤون هذا العالم بعد ان تقوم هذه الصور بتحقيق مواده كونها عبارة عن موضوع لتلك الصور الإلهية التي لها من الوجود بقدر ما لها من الفعلية الحقيقية ، إذ ان هذه الصور هي السبب في تحقيق هذا العالم ، وهي المخرجة له من طور القوة الى طور الفعل ، والمحركة له ، كما انهم بينوا بالبرهان العقلي استحالة ان تكون المادة ، التي هي بالقوة ، سبباً لتلك الصورة الإلهية التي هي دائماً بالفعل^(١) .

واول الفلاسفة الذين ربطوا بين الصورة (المثال) والمادة المشوبة بالعدم هو (افلاطون) الإلهي ، بحيث انه جعل الصورة هي الحقيقة الوحيدة التي يمكن ان تكون موضوعاً للعلم ، وما هذا العالم إلا ظل لذلك العالم المعقول الذي هو سبب

(١) لقد تقرر في العلوم العقلية ؛ ان ما هو مستعد لا يكون سبباً لما هو مستعد له ، فإنه لو جاز ذلك لوجب ان يوجد عنه ذلك المسمى مستعداً له دائماً من غير استعداد ، وايضاً لو كانت المادة سبباً للصورة لوجب ان يكون لها ذات بالفعل مع قطع النظر عن الصور . لذا فإن المادة لا يمكن ان تكون سبباً للصورة ، لأن لها القبول والإستعداد ، لا الفعل والافتضاء ، وعلى ذلك اجمع الحكماء بقولهم : إن الهوى في ذاتها قوة محضة .

حياة هذا العالم . لذا فإن ما افاده (افلاطون) حول معنى التحقق الوجودي لا بد ان يكون ضرورياً؛ اذا ما اردنا ان ننتهي الى حقيقة ما في بحثنا عن معنى التحقق الوجودي في الإسلام .

التحقق عند افلاطون الإلهي :

قيل إن (افلاطون) كان مثالياً في نظريته المعرفية ، بل إن البعض بالغ في القول حينما اعتبر (افلاطون) فيلسوفاً خيالياً ، بسبب ما ذهب اليه هذا الأخير من قول بوهمية هذا العالم المحسوس . من هنا ، فإن الإنسان اذا أراد ان يكون موضوعياً ، فإنه ينبغي عليه أولاً ان ينظر الى فلسفة (افلاطون) نظرة مجردة بعيدة عن اهوائه وانفعالاته التي قد تكون سبباً للأحكام الجزافية المعلنة هنا وهناك على لسان اهل الفلسفة ، وخصوصاً في هذا العصر الذي انعدمت فيه الحقائق الفلسفية ، او على الأقل ، انها اصبحت معتبرة لجهة ما هي عليه من وهمية ، بدلاً من ان تكون الحقيقة الفلسفية ، حقيقة واقعية معتبرة عند الجميع من خلال ما هي عليه من منطق يحتم واقعتها ، ويجعلها ملموسة في واقع الناس كل الناس ، حتى العامة منهم ، بحيث تصبح هذه الحقيقة ملكاً للجمهور ، وليست حكراً على فئة خاصة من الناس تذوقها كيفما تشاء .

لذا فإن التحقق الوجودي عند (افلاطون) لم يكن تحققاً مزاجياً ، كما خيل للبعض ، وإنما كان تحققاً يعتمد على قواعد واصول فلسفية لا تخالف المعقول والمنقول . وما ذهب اليه (افلاطون) في نظريته الفلسفية من قول بإدراك الوجود الثابت^(١) ، ومن (مثال) معقول لا يعني انه كان يريد اخراج نفسه من دائرة المنطق العقلي ، وادخالها الى دائرة الخيال والمثالية ، بل انه قال (بالمثال) تدليلاً على ما لهذا المثال من حقيقة ، ومن قدم ، ومن تواصل مع محسوسات هذا العالم ، التي لكل واحدة منها راباً يجمعها اليه في النهاية ، بعد ان يكون قد ساهم في البداية في تحقيقها ، انه المثال المتحقق في وجوهه وفعليته ، وحكمة الله اقتضت ان يكون لهذا المثال تجوهرراً في العالم المحسوس الذي لا قيمة له في ذاته ، انه كهف

(١) افلاطون ، كتاب الجمهورية ، دار القلم ، بيروت . ط ٥ ، ١٩٨٥ ، ص ١٨١ .

مظلم مخيف ، اراد الله تعالى تنويره بنوره وتحقيقه بروح منه ، أتى لهذا العالم المظلم أن يكون قادراً على تحقيق نفسه بنفسه ، بمعزل عن ذلك المثال الذي ضمه الله تعالى اليه ابداعاً؟ .

إن (افلاطون) لم يستطع تصور ان المادة موجودة باستمراره . وقال عنها «انها عدم صرف»^(١) كما انه لم يخالف ما ذهب إليه أسلافه الإلهيين ، من ان الأشياء مؤلفة من مادة وصورة ، وان الصورة هي التي تجعل من المادة شيئاً معيناً ، لجهة ما هي عليه هذه الصورة من فعلية ، وما هي عليه هذه المادة من استعداد وتهيؤ لقبول هذه الصورة المحققة لها . لقد بالغ بعض شراح (افلاطون) حينما جرّدوا المثال الأفلاطوني من معناه الإلهي ، وحينما جعلوا منه وهماً ، وهم يعرفون انه لم يكن يعني به الخرافة ، ولا الوهم ، بل كان يعني به تلك الصورة الإلهية المتقدمة على مادة هذا العالم الذي جعل الله منها موضوعاً لهذه الصورة الإلهية ، وبذلك يكون (افلاطون) قد وصل العالم العقلي بالعالم الحسي ، باعتبار ان هذا العالم الحسي لا يمكن ان يكون شيئاً بمعزل عن تلك الصور ، بل انه لم يكن شيئاً ، هذا العالم الحسي ، قبل ان يحققه الله تعالى بهذه الصور . من هنا ، يمكن القول : إن المثال الأفلاطوني لم يكن وهماً ، ولا فرضاً ، كما قال البعض ، وانما هو حقيقة الهية ، انشاء الله انشاءً لأجل تحقيق هذا العالم .

لقد خيل لهؤلاء ايضاً ان (افلاطون) يقول بالتناسخ ، وأولوا هذا المذهب الأفلاطوني كما يحلو لهم ، كما فعلوا في (المثل) علماً بأن معنى التناسخ ، إن صح اطلاق هذا المصطلح على الفلسفة الافلاطونية ، لم يكن يعني ان النفوس تنتقل اذا لم تهذب بالفلسفة ، وبالعلوم الإلهية ، الى بدن حيوان جزاء لها ، وانما ذلك يعني ان النفوس متقدمة على المادة ، وهي لا يمكن إلا ان تكون كذلك ، ولقد ايد المسلمون هذه الحقيقة وقالوا بصحتها^(٢) .

(١) نقلاً عن (ارسطو) ، تأليف بدوي ، عبد الرحمن ، بيروت ، دار القلم ، ط ٢ ، ١٩٨٠ ، ص ١١٦ .

(٢) قال المسلمون : إن للنفس كينونة سابقة على البدن من غير لزوم التناسخ ، واستدلوا على ذلك بأية قرآنية ، تقول : «واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم ، واشهدهم =

وإذا كان افلاطون من القائلين بتقدم الصورة على الهيولى ، فإن معنى ذلك هو تقدم ما هو بالفعل على ما هو بالقوة ، وإن خيل للبعض أن الهيولى متقدمة على الصورة . وهذا ما ستعرض له في معنى التحقق عند حكماء المسلمين .

لقد وجه (صدر الدين الشيرازي) كلام (افلاطون) واهمل كل ما ذكره شراح (افلاطون) في تأويلاتهم للمقولة الأفلاطونية عموماً ، وخاصة فيما نسب إلى هذا (المثاله) من قول بالتناسخ على الوجه الذي قالوه لنا أيضاً ، وأنت الآن اذا سألت عن حقيقة التناسخ وعن القائلين به ، لقالوا لك : إن (افلاطون) هو من القائلين بالتناسخ^(١) . نحن لسنا نريد تأويل المعنى الأفلاطوني على الوجه الذي نريد ،

■ على انفسهم الست بربكم قالوا بلى» ومعلوم ان هذه الآية الكريمة تسمى عند الصوفيين منهم بأية الميثاق ، ومعناها عندهم انه كان للإنسان كينونة حقيقية قبل ان يلبس هذا البدن ، أي كونه قبل ان يكون بما هو عليه من مادية ، من حجب تمنعه غالباً من العودة الى ما كان عليه من الصفاء والعلوية في عالم اللز . . [راجع كتاب العرشية للفيلسوف الشيرازي ، ترجمة حسين آهني ، طبعة بـ (الأوفست) ، قم . ص ٢٣] .

(١) قد يبدو للوهلة الأولى ان القول بالتناسخ خارج عن معنى التحقق الوجودي عند (افلاطون) ، وقد يُعترض علينا لأننا خلطنا بين معنى التحقق وبين معنى التناسخ ، ونحن ندفع هذا الاعتراض بقولنا : انه لو ثبت ان (افلاطون) هو من القائلين بالتناسخ على الوجه الذي ذكره ، لكان من الطبيعي ان ينتهي معنى التحقق عنده ، لأن القول بالتناسخ يفيد ان جميع الحيوانات نشأت من الإنسان وانه باب الأبواب ، وهذا باطل عند جميع المحققين . إن الذين نسبوا إلى (افلاطون) هذا المعنى ، انما هم يريدون ان يجدوا ثغرة بين الحكماء الإلهيين ، سواء اكانوا قبل الإسلام ام بعده ، وان يظهروا عن طريق التلاعب بالألفاظ ، ان البعض من هؤلاء قد قال : ان التلازم بين الهيولى والصورة ليس ضرورياً في العالم المحسوس وانتم تعلمون ان القول بعدم التلازم بينهما ، ينفي إمكانية التحقق لأي شيء في هذا العالم ، باعتبار أن القول بأن الصورة والهيولى غير متلازمين لا بد ان يجعل من احدهما علة للآخر ، وهذا ينفسخ بأدنى توجه من العقل السليم ، من غير حاجة الى كيفية الاستدلال : وهذا التأويل الخاطيء لمقولة (افلاطون) ناشيء عن سوء تأويل نظرية (ارسطو) في إمكانية التحقق الجزئي في الوجودي ، بأنه لا يكون إلا للمركب من اثنين فقط حيث فهم هؤلاء من رفض (ارسطو) لمبدأ الصور المفارقة الذي قال به افلاطون ، انه يعني استحالة التحقق في الوجود ، علماً بأن الرفض الارسطي لا يعني ذلك اطلاقاً ، كما انه لا يعني ان افلاطون هو من القائلين بعدم التلازم بين الهيولى والصورة ، ونحن بإمكاننا ان نفهم هذا الرفض على ضوء ما ذهب اليه (افلاطون) من اعطاء أهمية كبرى للعالم المعقول الذي جعل كل شيء ■

وانما نحاول أن نأوله من خلال المعاني الإلهية التي حقق (افلاطون) نفسه بها .
واننا لنرى لزماً علينا ان نقول الحقيقة فيما نحن بصدد معالجته . وتعقيناً هذا جاء
نتيجة لسوء الفهم الذي يحكم من خلاله على فلسفة افلاطون عموماً .

إن مفهوم التحقق عند (افلاطون) هو ان الله سبحانه وتعالى خلق هذا
العالم ، ومن ثم حققه بتلك الصور الفعلية الصرفة السابقة في الوجود على مادة هذا
العالم ، لأن الذين قالوا بقدم الهيولى لم يتمكنوا من اقامة البرهان على حقيقة ما
ذهبوا اليه في هذه المسألة^(١) .

= مشتق منه ، وهذا هو السبب الذي حمل (ارسطو) على القول انه يلاحظ ان ما هو بالقوة سابق
على ما هو بالفعل ، لكن هذا من حيث النظرية ، إلا انه من حيث الواقع ، إن ما هو بالفعل
سابق على ما هو بالقوة ، وإلا لأمكن ان لا يوجد شيء ، وان لا يكون ثمتشذ شيء من
الاشياء الكائنة موجوداً . [را : ارسطو ، بلوي ، ص ١٠٣] .

من هنا يمكن ان يتساءل الإنسان العاقل : اليس معنى هذا ان للصور كينونة سابقة على
الهيولى من غير لزوم تناسخ ؟ بلى انه يفيد ذلك .

لقد اهمل (افلاطون) الواقع حينما حكم عليه من عالم القداسة ، واهمل (ارسطو) المثال
(الافلاطوني) حينما حكم عليه من عالم القدس ، إلا ان الإتفاق بينهما موجوداً لما ذهبوا اليه
معاً من ان الكلليات هي موضوع العلم وليست الجزئيات ، بسبب ما هي عليه هذه الأخيرة
من تغير يجعل من الحكم عليها يقيناً امرأ مستحيلأ .

واي فضيحة هذه ان نصدق بأن افلاطون هو من القائلين بأن جميع الحيوانات نشأت من
الإنسان؟!

بل اي تآله هذا يطلق على انسان عجز عن فهم معنى التحقيق الإلهي لهذا العالم عن طريق
جعل صورة لكل هيولى مستعلة لقبولها؟؟ .

لقد وجه (الملاصدرا) معنى التناسخ عند حكماء اليونان وغيرهم بقوله : اعلم انه في داخل بدن
كل انسان وممكن جوفه حيواناً سورياً بجميع اعضائه واشكاله وقواه وحواسه ، ويتلك
الحواس يدرك مدركات الآخرة ، هو موجود قائم بالفعل ، لا يموت بموت هذا البدن ، وهو
المحشور يوم القيامة بصورته المناسبة لمعناه ، وهو الذي يثاب ، ويعاقب ، وليس حياته
كحياة هذا البدن المركب عرضية واردة عليه من الخارج ، وإنما حياته كحياة النفس ذاتية ،
وهو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي والحيوان الحسي ، يحشر في القيامة على صورة
هياث وملكات كسبتها النفس بيد العمالة ، بهذا يرجع ويأول معنى التناسخ المنقول عن
الحكماء كأفلاطون وغيره . . . وعليه تحمل الآيات المشيرة الى التناسخ . . . إنتهى كلامه
قدس سره [را : الأسفار الأربعة ، دار احياء التراث ، ج ٩ ، ص ٢٢٧] .

(١) معلوم ان الذين قالوا بتقدم الهيولى الأولى على الصورة ، قد استدلوا على ذلك بأن المادة =

نقل عن افلاطون انه يقول: «بأن الشيء قبل ان يأخذ صورة (مثاله) ، كان مادة لا صفة لها ، ولا شكل ، ثم اخذ ينطبع على صورة (مثاله) فأكتسب حقيقة الوجود بعد ان كان عدماً» وهذا يعني أن المادة قبل حلول الصورة فيها كانت عدماً! ، وبناء على هذا يمكن التساؤل انه كيف يمكن ان يكون الشيء مادة وعدماً في آن واحد؟ لا شك أن الشيء لا يمكن ان يكون مادة وعدماً في آن واحد ، فهو إما ان يكون مادة^(١) ، واما ان يكون عدماً . ومعلوم ايضاً ، ان (افلاطون) هو من القائلين بحدوث العالم ، والقول بحدوث العالم ، يُفضي به الى القول بإبداع الله تعالى لمادة هذا (الكل) او لنقل للهيولي الأولي^(٢) . وهناك من الفلاسفة من اقام الدليل بالبرهان على ان افلاطون هو من القائلين بالخلق من العدم ، اذ انه كيف يمكن لفيلسوف مثل (افلاطون) ان يقول عن الشيء الواحد انه موجود ومعدوم في آن . إن النزاهة والتجرد يحملان الباحث على رد هذا القول الذي نسب الى

= من جهة كونها غير ممتد ، كونها جوهر بسيط بحسب ذاتها ، يناسب ان توجد من المبدأ المفارق ، ومن جهة قبولها للممتد وللإمتداد تصوير واسطة لصدور الممتدات عنه ، فكيف يكون ذلك وقد علمت ان ما هو بالفعل قبل ما هو بالقوة؟ لقد جعلوا ما هو بالقوة سابق على ما هو بالفعل من حيث الواقع ، ولقد قرأت اعلاه ما افاده ارسطو من استحالة ذلك . وكما يقول الحكماء : كيف تكون المادة متقدمة على الصورة ، وقد علمنا ان الفصل متقدم على تحصل الجنس بحسب الوجود؟ والجدير ذكره هنا ، هو ان القائلين بتقدم الهيولي قد اختلفوا في اقوالهم ، فمنهم من قال انها متقدمة على الصورة تقدماً ذاتياً ، ومنهم من قال انها متقدمة عليها زمانياً ، وآخرون قالوا ان الهيولي متقدمة على الصورة تقدماً بالرتبة العقلية فقط . والمسلمون ذهبوا الى صوابية التقدم العقلي الذي يفيد معنى الانتقال في السلسلة الصعودية الطولية التي تحتم وصول كل نوع الى رب نوعه ذو الوحدة الجمعية ، لا العديدة . وسنشير الى هذه المعاني تفصيلاً في مفهوم التحقق الوجودي في الاسلام لاحقاً . . إن شاء الله تعالى .

(١) لقد تقرر في العلوم العقلية والشرعية ، ان المعدوم لا يمكن ان يكون علة الوجود والتميز بين المعدوم والموجود يقتضي التمييز بين العدم والمادة ، وعليه فإنه يستحيل ان يكون افلاطون من القائلين بالجمع بين العدم والمادة .

(٢) يعرف اخوان الصفا الهيولي الأولي ، بأنها جوهر بسيط معقول لا يدركه الحس ، وذلك انه صورة الوجود ، وهو الهوية ، قابل للصور كلها ولكن على الترتيب . [را . اخوان الصفا ، وخلان الوفا (الإعلام الإسلامي) ، ج ٢ ، ص ٦] .

(افلاطون) ، ونحن وإن سلمنا بما ذهب اليه البعض من ان (افلاطون) كان مضطرباً في هذه المسألة بالذات ، فهذا الاضطراب يمكن أن يكون طبيعياً فيما لو عرفنا أن العقل قد يتعثر في اغلب الأحيان ، في تفسير نشأة الكون ، بل انه تعثر عند كثير من الفلاسفة ، وانتهى بهم الأمر الى نفي بعض الحقائق الإلهية ، كما انه بإمكاننا ان نتساءل هنا : كيف يمكن ان يكون معنى العدم هو ان المادة موجودة إلا انها غير متحققة بالصورة ، وان معنى الوجود هو ان المادة متحققة بالصورة؟!!

فهل يعقل ان يكون (افلاطون) من القائلين بأن التحقق الوجودي هو شأن من شؤون المادة ، وهو من القائلين بأن الصورة هي التي تمنح المادة تحقّقاً وجودياً يميزها عن غيرها من مواد هذا العالم؟؟

كما ان (افلاطون) يقول بأن الله تعالى هو الذي يمنح المادة صورتها . وان الصورة قبل المادة وبالفعل ، وهي التي تجعل منها شيئاً معيناً ، وما نقل عنه من ان الصورة قديمة^(١) قد لا يكون صحيحاً ، لقوله : إن الصورة أبدعها الله وجعلها سابقة على الهوى ، باعتبار ان هذه الصورة هي في علم الله القديم ، وهي منه تعالى لجهة ما هي عليه من فعلية ، ومن قدرة على تحقيق موضوعها .

وهنا نحن نتساءل! هل مقولة افلاطون هذه ، تعني أن عدمية المادة وعدم تعيّناتها ، انها علة ذاتها ، وانها غير مبتدعة من العدم الذي يتميز عن الوجود في انه لا يمكن ان يُعرف بذاته . . ؟

إن التحقق الوجودي عند (افلاطون) مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالقدرة الإلهية التي جعلت الصور المجردة قادرة على تحقيق هذا الكل ، وليس لهذه الصورة بفعليتها المحضة القدرة على اخراج شيء من العدم الى الوجود . باعتبار انها مبتدعة ، والمنطق العقلي يشير الى استحالة ان يكون الشيء المبدع مبدعاً ، ولو صح ذلك لكان ينبغي ان يسبق هذا الشيء نفسه الى الوجود .

(١) الصورة ليست قديمة بالمعنى الذي يجعل منها ذات وجود خاص ، حتى وإن كانت متميزة من حيث دوامها واستمرارها وحيوية زمانها ، كما انها اذا كانت قديمة على النحو الذي يجعل منها شيئاً قائماً بذاته ، فإن ذلك لا يعني انها غير مبتدعة ومشاركة لله تعالى بالقدم ، (وافلاطون) لم يقل بذلك .

إن الله تعالى ، وكما بين افلاطون في «طيمائوس» وفي «الربوبية» ، وفي «بولطيا» هو الواحد الحق ، والمبدع لكل شي ، والمتحقق في وجوده والوهيته ، وتحققه هذا منذ الازل ، وهو السبب في تحقق سائر ما يفيض عنه من الصور والموجودات^(١) .

إن مقولة أن الشيء يمكن أن يكون مادة وعدمًا في آن واحد ، وأن العدم هو إمكان التحقق ، وكذا مقولة أن الصور مفارقة للهولوات ، كل هذه المقولات ، اذا ما أولت بحسب عرف العلوم الحقيقية ، فإنها تفيد معنى وحقيقة خروج هذا العالم من العدم الى الوجود ، هذا ما يفهم من مقولة (افلاطون) ان المتكوّن لا يكون علة لكون ذاته ، «إنما يكون عن علة مكوّنة له إضطراراً» وما انتهى اليه بعض شراح فلسفة (أفلاطون) من انه لا يعتقد بإمكانية خلق شيء من لا شيء ، يمكن ان يكون سبب تأويلهم هذا هو عدم معرفتهم بالعلم الحقيقي ، حيث انهم لم يتمكنوا من مغادرة عالم الحواس حتى يتسنى لهم تأويل النظرية بتجرد ، وبعيداً عن الأهواء والميول والمواطف ، باعتبار ان العلم الحقيقي لا يمكن ان تكون الحواس والظنون مصدراً لتحصيله ، وبما ان (افلاطون) هو من الفلاسفة الحقيقيين ، فلذلك لم يقدروا على الحكم عليه موضوعياً ، وهذا ما نشاهد مثاله في عالمنا هذا ، حينما يقوم انسان مجازي بكتابة بعض المقالات يتعرّض فيها لقداسة النبي محمد (ص) ولكتاب الله تعالى . إن اهل المجاز ليسوا احراراً في اطلاق أحكامهم .

لقد بينا أن (أفلاطون) يقول بالتحقق الوجودي ، (والأعيان الثابتة) وأعني المثل ، وهي دليلاً على إمكانية هذا التحقق ، وقوله بالصور المفارقة وبكينونة النفس السابقة على البدن لا يشير الى استحالة تحقق مواد هذا العالم بتلك الصور التي اضيفت اليها إبداعاً ، ويمكن القول : إن (افلاطون) ، من خلال ما افترضه من حيوية وثبات (للأعيان) ، في مقابل ما هو عليه هذا العالم المحسوس من نقص وضعف وفقر وجودي ، لا يعني اكثر من ان تلك الصور الفاعلية هي وحدها المعبرة

(١) را: الفارابي ، (كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين) ، تح: نادر ، بيروت ، دار المشرق ، ط ٤ ، ١٩٨٦ ، ص ١٠٣ .

في العالمين (المعقول والمحسوس) ، لأن الصور الإلهية التي ابدعت لأجل تحقيق هذا العالم ، قد تستطيع من خلال شرافتها وقوتها في المادة التي بعثت فيها ، ان تبلغ غايتها من الكمال ، بحيث نزول هذه المادة وتنعدم ، ويصبح الشيء الذي بعثت فيه ، اياً يكن هذا الشيء ، روحاً صرفاً ، وكما يقول الحكماء : انه لا بدن بحسب الحقيقة حتى يقال فسد البدن. وهلك ، . . . هذا هو معنى الحقيقة عند (افلاطون) بل هذه هي اشارات العرفان عنده بعدما ضاقت بها قوالب البرهان ، انى لهؤلاء المجازيين ان يدركوا معنى المقولة الأفلاطونية التي تفيد أن العالم الحسي مشتق من العالم العقلي ؟!

كما ان (افلاطون) قد يستفاد من قوله : إن الشيء هو مادة وعدم في آن واحد ، هو ان جميع جهات الفعلية والتمام يرجع الى الله تعالى ، الى الصور الفعلية ، في مقابل رجوع القوة والعدم الى الهولي الأولى الصادرة عن الوسائط العقلية ، وكما يقول الحكماء : إن المادة هي منبع الشرور والعدم والقصور ، ومنبعها الإمكان الذاتي المندمج في كل وجود امكاني ، لأجل نزول مرتبته عن الوجود التام القيومي جل مجده وعظمت كبريائه^(١) .

لقد تجرأ البعض على (أفلاطون) واتهمه بأنه يقول بقديم المادة ، وهذا اتهام يندفع بادىء تأمل في العلم الحقيقي الأفلاطوني ، اذ انه كيف تكون المادة قديمة ، والعقل يحكم بأنها عاجزة عن تكوين نفسها^(٢) . . نحن غير قادرين على

(١) راجع . الأسفار الأربعة ، ج ٥ ، صص ١٢٠ ، ١٢٢ .

(٢) لم يحكم العقل فقط بأنها غير قادرة على تكوين ذاتها ، حكم عليها ايضاً بأنها بالقوة وتحتاج الى من يخرجها من القوة الى الفعل ، اذ ان حكم العقل على ما هو بالفعل حكم (بشيء) ، بينما حكمه على ما هو بالقوة ليس (بشيء) ولو امكن لهذا العقل ان يلتفت اليها استقلالاً ، لا يمكن القول انها شيء بالفعل . . . كما ان المادة لو كانت شيئاً بالفعل ، لكان من المحتمل ان تكون شيئاً بالفعل من كل الوجوه ، وما يكون شيئاً بالفعل من كل الوجوه ، يتمتع عليه الحركة . ولو كانت المادة كذلك لكانت قديمة ، باعتبار ان الله تعالى هو وحده القديم والمحرك الذي لا يتحرك ، والفعل المحض من كل الوجوه ، ولهذا امتنع بالبرهان ان يكون الله تعالى متحركاً ، وامتنع ان تكون المادة قديمة لانها متحركة اذ لو كانت المادة قديمة لكان هناك قديمين وهذا مستحيل .

تنوير ما اظلم من افكار افلاطون النظرية ، إلا اننا نستطيع ان ننفي ما نسب اليه مجازاً ، وجزافاً ، اذا انه اكبر من ان يشار اليه في الفلسفة الإلهية .

إن التلازم بين الهيولي والصورة حقيقة لا شك فيها عند (افلاطون) في الهيولات الثانية ، كهيولي الكل^(١) وغيره من ذوات الطبايع الثانوية ، بمعنى آخر ، انه يقول باستحالة تعري الهيولي الجسمية عن مطلق الصورة ، على العكس من المادة الأولى ، التي هي جوهر بسيط^(٢) ، التي لا اشكال في فرض ان تكون صورتها مفارقة وغير متلازمة معها ، باعتبار ان معنى المادة الأولى ، ومرتبة وجودها من الصورة اذ ليست نسبة الصورة الجسمية اليها نسبة لازم خارج ، وصورة مكملة لحق كل منهما الى الشيء بعد تمام حقيقته ووجوده ، وليس للهيولي وجود مستقل بالفعل إلا بالصورة ، بمعنى ان الصورة نحو وجودها الخارجي وجهة تحصيلها وتماها . «فوجودها عبارة عن نقصان وجود الصورة بحسب الشخص فقط دون نقصان المهية الخارجية لها ، وقصور كل شيء من توابع حقيقته المطلقة .»^(٣)

فإذا كان (افلاطون) من القائلين بالصورة المفارقة للهيولي ، فقوله هذا يمكن حمله على المعنى الحقيقي ، بحيث يأتي منسجماً مع رأي جميع الحكماء الإلهيين الذين استدلوا بالبرهان على حقيقة التلازم بين الصور والهيولات من ذوات الطبايع الثانوية ، ولا اشكالية في فرض ان تكون صورة المادة الأولى مفارقة لها^(٤) . وهذا لا يعني لا من قريب ولا من بعيد الفصل بين الأشياء المبتدعة في

• من هنا فإن العقل لا يلغى الى المادة استقلالاً ، ولا يستطيع ان يحكم عليها (بتياً) لما هي عليه من قوة ، وعدمية محضة ، ولهذا فهي تحتاج الى من يخرجها من القوة الى الفعل ، وفعلها هو عين عودتها الى الله تعالى ، من خلال حركة جوهرية تجعل منها روحاً صرفاً ، رغم ما هي عليه من نقائص وشروط وإمكانية . تأمل والله أعلم .

(١) يعرف (اخوان الصفا) هيولي الكل ، بأنه هو الجسم الذي منه جملة العالم ، ج ٢ ، ص ٦ .

(٢) إن الهيولي الأولي جنسه الجوهر ، وفصله أنه مستعد لأي شيء مخصوص . [را: الأسفار الأربعة ، (الملا صدرا) ، ج ٥ ، ص ١٢٤ .

(٣) المصدر نفسه ، ج ٥ ، ص ١٣٨ .

(٤) انظر اخوان الصفا ، وخلان الوفا ، ج ٢ ، ص ٦ .

العالمين (المحسوس والمعقول) وخصوصاً بعدما تقرر في العلوم العقلية وعلى السن جميع الحكماء الإلهيين ، من ان تقدم الصورة على المادة ذاتي ، وتأخر هويتها الشخصية عنها زماني^(١) .

لذا فإنه لا مانع ، بل لا محيل عقلي ، ولا شرعي ، لفرضية ان الله تعالى ابدع هذه الهيولى الأولى ، ثم حققها بشيء منه ، وجعلها ذات حركة جوهرية تختصر بها المسافة اليه ، حتى ولو صح ان افلاطون كان يؤمن حقيقة بأن هذا العالم المحسوس هو عالم وهمي لا حقيقة فيه ، فذلك ما يعزّز اعتقادنا بان (افلاطون) يقول بخلو هذا العالم من المادية والمجازية ، وإمئلته بالروحية والحقيقة ، بحيث انه عالم لا تترك الحركة الجوهرية فيه شيئاً إلا وتحولهُ الى حقيقة ، ويوجد في الفلسفة الوسيطة ، وفي احاديث المسلمين ، وإشارات الإلهيين ، ما يفيد هذا المعنى ، لجهة قول الأولى : ان العالم ما هو إلا اثر من آثار الله تعالى^(٢) ولجهة قول الثانية : ان العالم هو من فيض رحمة الله تعالى .

من هنا ، فإن التلازم يبقى ضرورياً فيما لو اردنا الإحاطة بصور وهيولات العناصر ، اي مادة الكل ، اما في التلازم بين الهيولى الأولى وصورتها فذلك ما لم يقل به (افلاطون) وما اساء البعض تأويله .

اما الصورة سواء اكانت المتلازمة مع الهيولي او غير المتلازمة ، فإنها اقدم من الهيولى ، ولا يجوز ان يقال ان الصورة بنفسها موجودة بالقوة دائماً ، وإنما تصير بالفعل بالمادة ، لأن جوهر الصورة هو الفعل^(٣) .

وما يمكن قوله هنا : هو ان هيولات العناصر وكذلك صورها ، كلما حدثت صورة تحدث لها مادة باعتبار أنه يستحيل ان توجد المادة الجسمانية متعربة عن الصورة ، لأنها انما خصصت بها لعلّة ، من دون ان تكون احدهما سبباً

(١) الأسفار الأربعة ، ج ٥ ، ص ٦٣ .

(٢) را : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، يوسف كرم ، دار القلم ، بيروت ، ص ٣٩ .

(٣) ابن سينا ، الشفاء ، الإلهيات ، تقديم ابراهيم مدكور ، ط/قم ، مقالة ٢ ، فصل (٣) ص ٧٢ . [ايضاً قارن مع (الملا صدرا) كتاب الأسفار ، ج ٣ ، ص ١٣٧ .

للأخرى كما اسلفنا^(١).

أما من جهة المفارقة بين الهيولى الأولى والصورة المحققة لها والتي لا يمكن إلا أن تكون جوهرية^(٢)، حتى يتسنى لها الخروج من العدم إلى الوجود، فهي عارية كما يقول (الملا صدرا) في ذاتها عن جميع مراتب التحصل والتنوع إلا بما أنظم إليها، ولذلك لا حقيقة لها إلا بما أنظم إليها من صورة جسمية، ثم من صورة كمالية أخرى^(٣) وكما يقول (أخوان الصفا): إنها قابلة للصور كلها ولكن على الترتيب^(٤).

من هنا يمكن القول: إن الذين نفوا أن يكون بين هيولات العناصر والأجسام ثمة ملازمة، وقالوا بتعري المادة الجسمية عن الصورة، لا شك أنهم اضطربوا في تفسير نشأة الكون، «وما زالوا في ظلالهم يعمهون».

كلمة أخيرة، نقول للقارئ العزيز: نحن إنما اعتمدنا على شراح أفلاطون (وأرسطو) الحقيقيين، لأنهم اعرف الناس بهما واقربهم اليهما، وهذه المقدمات، كما تعلم، لا بد منها إذا أردنا أن نطلع على مفهوم التحقق الوجودي في صورة إسلامية خالصة، لأن للقدمات والحكماء مقولات فلسفية مهمة هي بحد ذاتها إشارات إسلامية سمعوها عن الشرقيين في (مصر)، بل إن أغلبها أخذ عن الأنبياء، بدليل أن بعض هؤلاء الحكماء كان معاصراً لبعض الأنبياء^(٥).

التحقق الوجودي عند أرسطو:

١ - إذا كان معنى التحقق هو أن يكون الشيء بصورته لا بمادة، فإن ذلك يعني أن المادة التي قال عنها (أرسطو)، وقبله (أفلاطون) أنها عدم، رغم ما هي

(١) ابن سينا، المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٢) للهيولى الأولى وحدة جنسية لا وحدة عددية لأن معناها الجوهر بالقوة، والجوهرية لا توجب تحسلاً نوعياً، [را، الأسفار الأربعة، ج ٣ ص ١٣٦ ج.

(٣) المصدر نفسه، ج ٥ ص ١٣٨.

(٤) أخوان الصفا، ج ٢، ص ٦.

(٥) را: (الأسفار الأربعة)، ج ٥، ص ٢١. قا: مع إبراهيم الزنجاني، (بداية الحكمة الإسلامية)، مؤسسة الوفاء، ١٩٨٢، ص ٥٩.

عليه من الشئبة ، ذلك يعني ان التحقيق لهذه المادة انما يكون بصورة الهية مجردة عن كل لواحق المادة التي لا يمكن ان يكون ادنى قيام لها بنفسها ، وانما هي قائمة بما يجعل منها شيئاً معيناً ، هذه المادة التي هي متلازمة مع صورتها وتحقق بها ، هي شيء لا كالأشياء قبل تحققها ، وتصيح شيئاً معيناً بعد ان تحل الصورة فيها ، وذلك يكون حتماً بعد اخراجها من العدم الى الوجود ، وهي وإن كانت مادة بالقوة بعد ان تخرج من العدم ، فإنها لا تصيح بالفعل إلا بتلك الصورة التي بعثها الله تعالى فيها . وكما يقول (ارسطو) : «من انه لا تحقق في الوجود إلا للمركب من الاثنين او الجزئي ، ولا وجود للصورة مفارقة للهيولى^(١)» هذا القول ، ابدأ لا يعني الخلاف مع (افلاطون) في شأن التحقق الوجودي ، وانما هو عبارة عن وجهة نظر خاصة يريد (ارسطو) من خلالها البرهنة على عدم امكانية حصول تحقق لشيء ما فيما لو اعتبرنا الصور مفارقة للهيولى وقائمة بذاتها ، والذي ينبغي ان يعرف هنا هو ان مقولة (افلاطون) كما اسلفنا لم تقل بأن الهيولى والصورة غير متلازمتين في الوجود في الجزئيات ، وانما هي تعني تقدم الصورة على الهيولى ، وتقدمها هذا يجعل لها معنى كلياً ، وهذا يكون لها من حيث جهتها الأصلية ، وهنا يتفق (ارسطو) مع (افلاطون) في ان الكلي هو موضوع العلم ، لاستحالة ان يكون العلم علماً بالجزئيات ، لأنه لو كان العلم علماً بالجزئيات ، لما استقر امر العلم ، ولا كان بالإمكان ان ننتهي الى يقين ما بشأن اشياء هذا العالم ، كون الجزئيات غير متناهية ، وعدم التناهي مخالف لإمكان العلم^(٢) .

يقولون: إن افلاطون لم يؤمن في يوم من الأيام ان لأشياء هذا العالم وجوداً حقيقياً ، وانما هو عبارة عن ظل للحقيقة المعقولة التي هي سبب قيامه واستمراره .

هنا يقال : كيف يمكن ان يكون لهذا العالم المحسوس حقيقة ما قبل تحققه؟ وبناء على هذا ، فإن الصور حينما تحقق هذا العالم ، تجعل منه شيئاً حقيقياً ، باعتبار ان الله تعالى خلق هذا العالم المحسوس مجرداً عن كل ما يجعل

(١) ارسطو ، (مرجع مذكور) ، ص ١١٣ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١١٤ .

منه عالماً حقيقياً فقولنا: انه ظل لذلك العالم ، لا يعني اكثر من ان الصور الإلهية المجردة ، والتي هي اقدم من الهياولات الظلمانية ، هي التي تجمل منه عالماً معقولاً ايضاً ، ولا يبقى محكوماً عليه ظنياً ، وانما يصبح عالماً عقلياً قابلاً لأن نظراً عليه احكام العقل ، كما هو شأن العالم المعقول السابق عليه ، وهذا هو ما يعنيه (افلاطون) في الجواهر المفارقة .

فقولكم: ان الأشياء في الواقع ليست سوى طرق من الحمل على الوجود ، اي هي انواع من المقولات الداخلة تحت العرض ، وليست جواهر بحال من الأحوال . . «وان النسب الموجودة بين الأشياء بعضها وبعض . . . وأن العلاقات الموجودة بين الأشياء مثل الوحدة والأكثر والأصغر والمساواة واللامساواة . . . كل هذه الأشياء صفة تقال على عدة افراد ، فيجب علينا ان نصنع لها صوراً» .

هذا الإعتراض ، لا يعني اكثر من المناقشة الوهمية لنظرية افلاطون عموماً ، من باب الفصل بين محقق اصلاً ، وبين ما هو متحقق لاحقاً ، مثل قولنا ان التحقق في العالم المعقول ليست حركته لأجل ان يتحقق ، بعد ان فرضنا انه متحقق ، وانما حركته لأجل الوصول الى غايته ، وحركته هذه هي حركة فعلية محضة ، وقد لا يقبل القوم قولنا ، باعتبار ان الحركة هي في الأصل لما هو بالقوة لأجل ان يصبح بالفعل ، ولكنهم سلموا ان الله تعالى وحده المحرك الذي لا يتحرك ، بينما باقي المعقولات والمحسوسات فهي تتحرك ، منها ما يتحرك من اجل تحقيق نفسه فعلياً ، ومنها ما يتحرك من اجل الإنصهار تحت رب نوعه الذي له وحدة جمعية لا عددية ، وهذا ما انتهى اليه مؤخراً (الملا صدرا) حينما قال بالحركة الجوهرية حتى في الماديات ، فضلاً عن النفسانيات .

إن قولكم انه ينبغي ان يكون ايضاً للعلاقات بين الأشياء صوراً ، قول حسي لا دليل عقلي عليه ، بعدما تبين لكم ان (افلاطون) ومثله (ارسطو) لم يكونا من انصار المدرسة الحسية التي جعلت من الصور حواساً . وإنما هما من انصار المدرسة الإلهية التي تقول بوجود ان يكون هناك صور مفارقة ، اذا ما أردنا لهذا العالم ان يكون متحققاً في وجوده ، وقولنا هذا لا ينفي حقيقة التلازم بين الهياولي والصورة .

إن (أرسطو) برهن على حقيقة المثل (الأعيان الثابتة في الوجود) الأفلاطونية ، وانتهى البرهان به الى الإيمان بها ، وليس كما يزعم البعض من ان (أرسطو) وجه نقداً لأدعاً الى نظرية المثل بسبب ما هي عليه هذه النظرية من خيال ومثالية ، كما ان (أفلاطون وأرسطو لم يختلفا في معنى الجوهر ، ولا في معنى الجزئي ، ولا في معنى الكلّي ، وانما فرقا بين الأقاليل والقضايا في الصناعات المختلفة .

فقولكم : « ان الأشياء في الواقع داخلية تحت العرض ، وليست جواهر بحال من الأحوال » انما يعني مراعاة ذلك الشيء القريب من الحس الذي منه يؤخذ جميع المفهومات وبها قوام الكلّي المتصور ، (فأفلاطون) في فلسفته كان يراعي الموجودات البسيطة ، (وأرسطو) كان يراعي الموجودات المركبة ، كون الأول كان يهتم بالكلّيات والثاني في الجزئيات ، والذي ظن به انه تناقض بين هذين الحكيمين هو ان (أفلاطون) كونه راعى الموجودات البسيطة ، فإنه جعل أفضل الجواهر هو القريب من هذه الموجودات البسيطة ، أما (أرسطو) فإنه جعل أفضل الجواهر هو القريب من كل ما هو حسي وهذا يعني ان الحكم منهما على الجواهر ليس من جهة واحدة ، فالأول هاجر من العالم الحسي بحثاً عما يجعل منه امراً محققاً ، وعالمأ حياً ، والثاني بقي في هذا العالم ، إلا انه لم يتوان في بحثه عن حقيقة ما يقوم به هذا العالم وعما يتحقق به هذا العالم ، قال (سقراط) : استاذ الفلاسفة عن الفلسفة المحسوسة : انها فلسفة حسنة ، ولكن هناك فلسفة اجدر بالفلاسفة ان يدرسوها اكثر من جميع هذه الأشجار والحجارة التي تملأ الطبيعة ، او حتى اهم من جميع هذه النجوم والكواكب ، وهي عقل الإنسان ، ما هو الانسان (الماهية) والى اي شيء يتحول في المستقبل ^(١) ؟ .

ليس يعني هذا ان الجواهر القريبة من العقل والنفس ، والبعيدة عن الحس والوجود الكياني ^(٢) ، هي الأجدر بالدراسة والبحث اكثر من اي شيء آخر ، وذلك لأنها باقية لا تدثر ولا تستحيل ولا تنفى ؟

(١) ول ديورانت ، قصة الفلسفة ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٥ ، ص ١٢ .

(٢) را : الفارابي ، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين ص ٨٦ .

وهنا يمكن القول : إن (ارسطو) حاول الوصول الى افلاطون ، الى نظرية المثل بالذات ، وتفنيد (ارسطو) لنظرية المثل لم يكن بمثابة النقد لها وانما كان بهدف معرفة كنهها ، وما تقوم عليه من اصول وبراهين ، لكنه وجد أن من الحقائق ما لا يستطيع الفيلسوف ان يتوصل إليها بالبرهان وعن طريق المقدمات والنتائج ، وابقن ان المثل الإلهية لا سبيل للوصول إليها إلا بالعرفان ، بالحدس ، بالرؤية الذهنية المباشرة للأشياء ، وكانت النتيجة ان وصل إليها وآمن بها حق الايمان ، بدليل انه «قال : ان المساواة وغير المساواة موجودتان في النفس ، والذي يطلب الخشبة هل هي مساوية او غير مساوية ، انما يطلب ما لها منها على التحصيل . فاذا وجد احدهما فانه يذكر ما كان موجوداً في نفسه»^(١) .

وهذا ، حقاً ، ما تفيده نظرية افلاطون في أن التعلّم تذكر ، وليس بين القولين ما يحملنا على الاعتقاد بأنه يوجد بينهما ثمة خلاف في نظرية المثل ، لقد دلل (ارسطو) على النظرية من خلال الحس ، بينما (افلاطون) دلل عليها من العقل ، وكانت النتيجة ان ارسطو انتهى الى العقل في النهاية ، مما يعني ان لا خلاف بين الرجلين في هذه النظرية .

نظرة شمّالة :

ان الهدف من كل ما ذكر ، هو ان نبين ان التحقق في الوجود سواء في الجزئي او في الكلي ، هو حاصل دون شك بدليل ان الصور المفارقة (الجواهر) ابدعت لأجل ان تجعل من هذا العالم الحسي صورة عقلية شبيهة بها ، وحينما يتحقق هذا العالم الحسي بتلك الصور ، لا يبقى ثمة مجال للشك في ان الله تعالى اراد لهذا العالم ان يتحقق تحققاً وجودياً تغلب عليه الروحية ، وحكمة الله تعالى اقتضت ان تكون الصور سابقة في الإبداع على الهیولات ، فإذا ما تمكنت هذه الصور من تحقيق هذه الهیولات الظلمانية فإنها تصبح وایاها شيئاً واحداً ، وبذلك ينتفي الحديث عما هو حسي تارة ، وعما هو عقلي طوراً آخر ، وعما هو حسي وعقلي مرة ثالثة . إن (ارسطو) كأستاذ (افلاطون) واجهته صعوبات عديدة

(١) را : الفارابي ، (كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين) ، ص ٩٧ .

في اثناء تفسيره لنشأة الكون ، بل انه تعثر في بعض براهينه . رغم انه الرجل المنطقي الأول ، والذي يمكن ان نستفيد منه هنا ، هو ان (ارسطو) لم يستطع تصور حقيقة الخلق من العدم عقلياً ، مما يعني ان البرهان قد لا يصلح في بعض الأحيان للتدليل على حقيقة معينة في هذا العالم . لذا فإن المنطق العقلي قد لا يكون الوسيلة الوحيدة الى الحقيقة ، وإلا فما هو السبب الذي حمل عقل (ارسطو) على الاضطراب في تفسير نشأة الكون ؟ .

إن (ارسطو) حاول ان يربط العالم بالتسلسل المنطقي وبالبرهان العقلي ، بل إنه فعل ذلك ، مما أدى به الى تفسير نشأة العالم كما يفسر نشأة اية اداة يصنعها الإنسان من مادة معينة على هيئة معينة ، ولغاية معينة ، وانطلاقاً من ذلك فإنه يمكن القول : إن (ارسطو) اضطرب في تفسير نشأة عدة مسائل اخرى ، وهذا مما لا يعاب عليه الإنسان باعتبار انه ليس معصوماً ولقد جاء الإسلام بعد ذلك ليشير الى هذه الحقيقة ، حقيقة ان العقل قد لا يستطيع ان يدلّو بدلوه في كل شيء ، حيث يقول الإمام علي (ع) : «ولا تقدر عظمة الله على قدر عقلك ، فتكون من الهالكين»^(١) .

اذن : لم يفرّق (ارسطو) بين قدرة الإنسان على صنع شيء من شيء ، وبين قدرة الله تعالى على صنع شيء من لا شيء ، اذ لو كان الله تعالى مبدعاً لهذا العالم من شيء ، لكان مثل الإنسان الذي له نفس القدرة على خلق ذلك ، مما يعني ان الإنسان اصبح في فلسفة (ارسطو) الهاً ، وهذا خطأ شنيع يرتكبه الفلاسفة في كل زمان ، إلا ان (ارسطو) ادرك خطورة هذا الكلام ، وتراجع عنه لما يفيد من محدودية لقدرة الله تعالى ، ومن تقدير لله تعالى على قدر عقله المحدود . . .

فإذا كان معنى التحقق عنده هو انه لا وجود للصورة مفارقة للهيولي ، فذلك صحيح شرط التسليم بمبدأ ان الصورة اقدم من المادة ، وبأنها العلة غير المباشرة لتحقيقها ، وبأن الله سبحانه وتعالى بعث بها الى هذا العالم لأجل ان يكون لها دوراً في تحقيق مواد هذا العالم ، من خلال اخراج كل شيء فيه بالقوة الى

(١) نهج البلاغة : الخطبة ٩١ .

الفعل بل انها سبب الحركة في هذا للعالم . كما ان الزمان مقرون بها بسبب ما تتمتع به هذه الصورة من تحقق فعلي دائم لا تشوبه القوة .

ان المادة عند ارسطو ليس لها شكلاً ولا وزناً ، وليس لها صفات مطلقاً ، فهي غير موصوفة او غير محددة ، باعتبار انها واحدة غير متميزة وغير متحركة ، وبالقوة فقط عندها من الاستعداد والقبالية ما يحملها على قبول الصورة ، وهذا يدل على ان لها ضرب من الوجود ، ولا لاستحال القول انها ذات حركة جوهرية تستكمل بها نفسها لتصبح روحاً محققاً .

وسنبرهن في الفصل المقبل ان مقولة (ارسطو) «ان الكل ليس له بدء زمني» لا تفيد معنى قدم العالم وانما تعني حدوث العالم .

مقارنة بين افلاطون و ارسطو :

اذا كان (ارسطو) يقصد في قوله انه لا توجد صورة مفارقة للهولي ، وان الصورة مشتقة من الهولي حسب ما فهم اهل المجاز عنه ، فذلك ما لا تنبأه الفلسفة الإلهية ، بل انه اذا كان هذا هو المعنى الحقيقي الذي يقصده (ارسطو) فلا بد ان يخرجهُ ذلك من دائرة كونه فيلسوفاً الهياً الى دائرة كونه فيلسوفاً سفسطائياً ، مما يعني ان المعركة او الصراع هو بينه وبين استاذ (افلاطون) ، كون هذا الأخير كان ضد السفسطائيين لما كان عليه هؤلاء من عمى معرفي يمنهم من ان يكونوا احراراً في اعمالهم للعقل ، بدلاً من اهتمامهم بالحس وبأساطير الأولين ، وحاشا (ارسطو) ان يكون هذا دينه وديده ، لأنه وضع عصارة تفكيره الفلسفي والسلي جانب استاذ (افلاطون) الذي كان يشير اليه (بالعقل) في حل معظم الإشكاليات الفلسفية التي كان يُحدثها الخصم لإثارة الشكوك حول الله سبحانه وتعالى ، منعاً للناس عن الحق ، وصرفاً لهم عن التوحيد . وسوقاً بهم الى الدهر الذي ظن به سرمداً وعلى الرغم من وجود هذين الحكيمين في المجتمع اليوناني فإن (السفسطائي) استطاع ان يؤثر على كثير من الناس بمنطقة الجدلي الذي لا تخلو مقدماته من الأغاليط التي لا اساس لها في العقل .

يقول «الفارابي» : لولا ما انقذ الله اهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين ،

ويعني بهما (أفلاطون وأرسطو) ، ومن سلك سبيلهما ممن وضحوا امر الإبداع بحجج واضحة مقنعة ، وانه ايجاد الشيء عن لا شيء ، وان كل ما يتكون من شيء ما فإنه يُفسد ، ولا محالة إلى ذلك الشيء والعالم مبدع من غير شيء ، فمآله إلى غير شيء»^(١) .

هذا هو معنى التوحيد عند الحكميين اليونانيين (أفلاطون وأرسطو) وإذا فهمنا عنهما معنى التوحيد ، فلا يبقى مشكلة في فهم معنى التحقق الوجودي عندهما . وهنا نحن نتساءل : اذا صح ما نقل عن (أرسطو) انه قال : «إن الله لا يعلم إلا ذاته» ، وان العالم قديم ، ومثله الزمان والحركة ، وكل ما نقله اهل المجاز عنه ، فهل يبقى ثمة مجال للقول : ان الله سبحانه وتعالى ابدع هذا العالم من غير مثال خلا؟؟ .

إن مقولة «الفارابي» هي الجواب على هذا السؤال .

نحن ملزمون بالبحث عن حقيقة الفلسفة اليونانية التي كانت من اعظم الفلسفات تألهاً في اسفار الحكماء الإلهيين الذين لم يذخروا جهداً إلا وبذلوه من اجل ابراز دور واهمية هذه الفلسفة في الفلسفة الإلهية ، وفي العلوم العقلية . . .

قال الحكماء : إن الهیولی متحققة بالصورة ، وان حركة الهیولی ما كانت لتحصل لولا حلول هذه الصورة فيها ، كما يمكن القول ان التلازم بين الصورة والهیولی ، الذي عنى به الحكماء ، لم يكن مقصوراً فقط على الجزئيات الذي اضطرب (أرسطو) في شأنها ، وانما تعداه الى مرحلة يمكن ان تتففي فيها الهیولی ويصبح الشيء روحاً صرفاً .

كما ان الفيلسوفين لا ينفیان امكانية ان تكون الهیولی الأولى متعريّة عن مطلق الصورة ، باعتبارها جوهرية بالقوة تقبل الصورة على الترتيب . . .

وهنا يمكن القول بل التساؤل ، كيف ان (أرسطو) ، حسب البعض ، هو قائل بقدم المادة . والمنطق العقلي يشير الى فناء المادة في الصورة ، والى فناء

(١) الفارابي ، كتاب الجمع بين رأي الحكميين ، ص ١٠٣ .

القوة في الفعل وليس العكس ؟ كما ان الحكماء قد اضافوا الى ذلك حقيقة جديدة ، وهي ان الصورة أوسع من الهيولى بحيث يقال ان النفس اوسع من البدن ، فكيف تكون النفس في البدن؟؟ بل كيف يكون للبدن وجوداً وتحققاً وابداعاً قبل الصورة التي هي اتم منه من حيث الفعلية ، لقد دلل (ارسطو) على هذا المعنى باشارة لطيفة بقوله :«انه قد يظهر للبعض ان ما هو بالقوة متقدم على ما هو بالفعل» ، وهذا صحيح من حيث النظرية ، اما في الواقع فهو غير صحيح ، «وان التفرقة بين الصورة والهيولى هي في الذهن ، على سبيل التجريد ، وذلك لأجل العلم ، اما من حيث التحقق العيني في الوجود فإنهما توجدان متلازمتين^(١) .

وكل هذا يشير الى ان التحقق الوجودي لا يمكن ان يتم إلا بعد ابداع الله لكل من الصورة والهيولى بحيث لا يكون هناك اي شيء قديم . . .

إن الذهن يوهم بأن الهيولى لها وجود قبل الصورة ، (حسب ارسطو) ، ولعل هذا هو السبب الذي تفتن له (افلاطون) قبله مما اضطره الى القول بالصور المفارقة دفعا لهذا التوهم .

إن التحقق الوجودي عندهما (أفلاطون ، وارسطو) مرتبط بالعدم ، كون الهيولى راجعة الى القوة والعدم ، والله سبحانه وتعالى ابداعها من غير مثال سابق ، وبالحقيقة يجب أن تؤول المقولات على حسب ما تقدم ، لا ان العدم هو اللاوجود وإمكان التحقق وان الوجود هو على خلاف ذلك . وهذا ما عملت الفلسفة الإلهية على تأويله خلافاً للنتائج التي انتهى اليها اهل المجاز ، الذين جعلوا من (أفلاطون وارسطو) فيلسوفين دهرين . فالتحقق وعدمه مرتبط بالخلق من العدم ومن لا شيء ، كون الله تعالى « أنشأ هذا الخلق انشاءً وابتدأه ابتداءً » ثم بعث فيه الصور المحققة له التي لها من الثبات والتقدم والفعلية ما يجعلها قادرة على تحقيق الهيولى ، وهذه الأخيرة هي بفضل الصورة اصبحت شيئاً محققاً ومعيناً ، له ميزته ، وصفته ، وكيفه ، وكمه ، وحركته ، وزمانه ، والكلام هنا في

(١) ارسطو ، ص ١١٨ .

مادة الكل لا في المادة الجسمية ، التي يستحيل ان توجد متعربة عن الصورة .

من هنا ، لا بد من القول : إن تأويل فلسفتها بحسب عرف العلوم الحقيقية ، سيؤدي حتماً الى معرفة الحقيقة الفلسفية التي هي واحدة عند جميع الفلاسفة الإلهيين ، كما ان الحق واحد لا يتعدد بتعدد الفلاسفة . لذا فإن المادة في فلسفتها قد تجعل من أمر الوصول الى هذه الحقيقة عند المجازيين امراً مستحيلاً ، كونهم أسمعونا الكثير من الكلمات مثل ان افلاطون مثالي وارسطو واقعي» . . .

لقد اطلقوا عدة كلمات بهدف احداث تناقض بينهما، وهذا ما بينا استحالة . لقد قرأنا الكثير من المقالات التي توحى بأن ارسطو قد جعل لله شريكاً في ملكه وهو ما يسمونه المادة ، حيث فهموا عنه انه يقول بقدمها مع الحركة والزمان . والحق يقال ان (ارسطو) قد يكون اضطرب في تفسير شأن هذه المادة بسبب اعتباره للقدرة الإلهية واغفاله للإرادة الإلهية ، وهذا امرٌ بديهي عند العقل ، اذ هو يصيب احياناً ويخطئ احياناً اخرى ، وليس يوجد في الناس احد معصوماً . وقد بين الحكماء أن (ارسطو) انتهى الى تقرير مبدأ ما هي عليه المادة من قوة محضة بعكس الواحد القهار الذي اليه مصير جميع الأمور ، من حيث انه فعل محض من جميع الوجوه . وهو اي (ارسطو) افترض وثبات المادة لأجل تفسير ظاهرة التغير في هذا العالم ، باعتبار ان التغير هو دائماً يجري بين ضدّين ، ضد هو عدم التحقق للصورة مع تهيؤ لهذا التحقق ، وضد آخر هو تحقق تام للصورة ، ولكن ليس معنى هذا ان الطرف الواحد من هذين المتضادين يتحول بنفسه الى الطرف الآخر إنما يتعاقب الواحد تلو الآخر على شيء لا بد ان يظل ثابتاً طول هذا التغير ، وذلك لأنه لما كان قانون التناقض يؤذن بأن الشيء لا يمكن ان يكون هو نفسه ضده كان لا بد من افتراض شيء ثالث يتعاقب عليه هذا التغير من ضد الى ضد يسمى باسم المادة^(١) .

كما ان الزمان عند (ارسطو) و(افلاطون) هو زمان الله وليس زمان المادة

(١) ارسطو ، ص ١٢٨ .

الأولى أو غيرها ، وكما ورد في الحديث لا تسبوا الزمان فإنه الله .

يقول (ارسطو) : «إن من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر» وقوله هذا لا يعني ان الزمان قديم بقدم الله تعالى ، وإنما يعني ان كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل ونفس البعد» إن الزمان لا زمان آخر له^(١) .

إذن ، ليس هناك ما يمنع من اخراج دلالة اللفظ من المعنى المجازي الى المعنى الحقيقي ، اذ ان مقولات ارسطو يفسر بعضها بعضاً ، وهذا ما تناوله الفيلسوف الإسلامي (ابو نصر الفارابي) في كتابه الجمع بين رأي الحكيمين حيث بين ان (ارسطو) بقوله : «ان الكل ليس له بدء زماني» ، لا يعني ان العالم قديم وغير مبدع ، بل يفيد المعنى الحقيقي الذي تتبناه الفلسفة الإلهية وجميع الحكماء الإلهيين .

ومقولة ان الزمان قديم عند (ارسطو) ليس معناها ان الزمان قائم بذاته ، وانه غير مخلوق ، بل هي نفيد أن الزمان ليس هو بأمر زائد على الحركة في الوجود ، بل بحسب الذهني فقط ، «لأنه من العوارض التحليلية لما هي الحركة» ، واهل المجاز نسبوا الى (ارسطو) مقولة أن الزمان قديم وانه لم يتمكن من تفسير نشأة الكون ، كما انه لم يقدر على الإحاطة بهذا العالم احاطة برهانية ، حيث اضل هؤلاء الهدف واخطأوا الطريق حينما ارتفعوا بالزمان الى المفارقات عن المادة واجروه عليها ، علماً بأن هذه المفارقات ليس لوجودها زمان لكونها اعلى منه ، وتثبيتاً لذلك نسوق البرهان التالي :

لا شك ان الحركة هي خروج الشيء من القوة الى الفعل ، «وانها حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض . . . وكل ما هو بالفعل من جميع الوجوه تمتنع عليه الحركة ، وبمعكس النقيض كل ما يصح عليه الحركة ففيه ما بالقوة ، اذ كل طالب للحركة يطلب شيئاً لم يحصل له . . .» فموضوع الحركة يلزمه ان يكون جوهرأ مركب الهوية مما بالقوة ومما بالفعل جميعاً ، وهذا هو

(١) الامام الرازي ، (المباحث المشرقية) ، انتشارات بيدار ، قم ، ج ١ ، ص ٦٥٩ .

وكما عرفها (ارسطو) بأنها استكمال لما هو بالقوة او تحقيق له^(٢) .

ولما تبين ان الزمان هو مقدار الحركة ، وان المفارقات عن المادة ذات فعل محض ، بريئة مما هو بالقوة ، كان لا بد من ان تكون هذه المفارقات أعلى من الزمان ، باعتبار انه ليس بأمر زائد على الحركة التي لها وجود بين القوة والفعل ، ولقد تبين ايضاً ان جريان الزمان على المفارقات هو امر مستحيل ، بدليل ان هذه المفارقات لا تطلب شيئاً لم يحصل لها ، لأنها لو طلبت ذلك لاحتاجت الى حركة حتى يتسنى لها الحصول على ذلك الشيء المطلوب ، وهي وإن احتاجت الى الحركة فلا بد من ان يجري عليها الزمان باعتبار ان الزمان هو مقدارها . ولما كانت هذه المفارقات بريئة مما هو بالقوة ، كان لا بد من ان تكون أعلى من الحركة والزمان معاً ، وذلك لانعدام ما هو شرط الحركة فيها ، حتى وإن لم تكن هذه المفارقات بالفعل من جميع الوجوه باعتبار ان الله تعالى وحده بالفعل من كل الوجوه ، ولهذا استحال ان يكون الله تعالى متحركاً^(٣) .

اذن الحركة والزمان وجودهما فقط في عالم المركبات ، في عالم الأجسام ، ولما اختص الزمان بعالم دون عالم بطل ان يكون الزمان قديماً ، وكذلك كل ما يمكن ان يختص بشيء دون آخر .

إن الزمان اختص بعالم المركبات ولم يختص بعالم المفارقات عن المادة ، من هنا كيف يمكن القول : إن (ارسطو) هو من القائلين بقدم الزمان على النحو الذي ذكروه ؟^(٤) .

(١) الأسفار الأربعة : ج ٣ ، ص ٦٢ .

(٢) ارسطو ، تأليف بدوي ، ص ١٠٣ .

(٣) اذا استحالت الحركة على ما هو بالفعل من وجه في عالم المفارقات ، فمن باب اولي ان تستحيل على ما هو بالفعل من كل الوجوه (الفعل المحض) الذي هو سبب خروج كل شيء من القوة الى الفعل ، ومعلوم ان ما يجري على الحركة يجري على الزمان كونه مقدارها .

(٤) لقد وجه (الملا) كلام ارسطو في قدم الزمان بقوله : إن الموصوف بالقلبية والبعدية ، انما يكون نفس الزمان بمعنى ان ذلك من الأوصاف الذاتية لماهية الزمان ، فضلاً عن وجودها =

كما يمكن القول : إن الله سبحانه وتعالى ابداع الصور المفارقة بهدف تحقيق هذا العالم ، انه تعالى بعث بها لتحقيق جميع هيولات هذا العالم ، فهو تعالى مثلما بعث صور مفارقة لتحقيق هذا العالم ، بعث ايضاً وفي الامين رسولاً يزكيهم ويعلمهم الحكمة وهل يعني هذا غير ان الله تعالى حقق هذا العالم الإنساني بالانبياء والأئمة وجعله حياً في حركته وزمانه؟ وهذا ما أشار اليه (افلاطون) بقوله : ان للنفس الأدمية كينونة سابقة على البدن من غير لزوم للتناسخ ، لأنه ليس يعقل ان يكون متألهاً (كافلاطون) قد ذهب الى اعتبار ان جميع الحيوانات نشأت من الإنسان ، وانه - اي الإنسان - باب الأبواب . حيث نقل عن (افلاطون) انه قال : إن كل نفس تعلقت أولاً ببدن انسان ، فإن استكملت بالعلم والعمل تجردت الى عالم الملكوت ، وإلا انتقلت الى بدن حيوان تناسبه في الخلق او ترددت في الأبدان الى أن تزول عنها الهياث ، فنجت الى ذلك العالم^(١) .

نحن لا ندري كيف يمكن اتهام (افلاطون) بأنه لم يدرك حقيقة ما يحمله هذا القول من مخالفة للمعقول والمنقول معاً ، لذا فإنه ينبغي تأويل كلامه وإخراجه الى دلالة الحقيقية ، لأنه إن صح ان الإنسان هو باب الأبواب ، لا تنتفى ان يكون للزمان اي معنى في ظل هذه التأويلات المجازية التي يراد تغليبها على المعاني الحقيقية .

ومما يفيد معنى التحقق ايضاً ، هو ان حيوية الزمان غير مدركة إلا عند الإنسان ، لما يمثله هذا الأخير من قيمة وجودية تعلو به على جميع الموجودات الأخرى الذي هو واسطة في تحقيقها ، بل إن الله سبحانه وتعالى لم يخلق الزمان إلا لأجل هذا الإنسان ، هذا اذا اردنا ان نتحدث عن روحية الزمان ، او عن

= بل كل جزء من اجزاء الزمان نفس القبل والقبلية باعتبارين بالقياس الى ما سيأتي منه ، ونفس البعد والبعدية باعتبارين بالقياس الى ما مضى منه فلا يعتره حدوث بالقياس الى العدم ، وإن كان الحدوث والتجدد عين ذات الزمان والحركة ، [را : (الأسفار الأربعة) . ج ٣ ، ص ٢٤٤ ح وايضاً [قارن مع الفخر الرازي (المباحث المشرقية) ، ج ١ ، ص ٦٥٩] .

(١) الملا صدرا ، تفسير القرآن ، ج ٣ ، ص ٤٧٠ .

قيمته في هذا العالم المحسوس ، نعم قد يصح ما يفيد معنى الحديث ان الزمان هو الله تعالى من حيث ان الصور المحققة هي سبب الحركة والزمان مقدارها وكما يقول (الأخوان): «واعلم ان الحركة ، وإن كانت صورة فهي صورة روحانية متممة تسري في جميع اجزاء هذا الجسم»^(١) .

وقولنا ان الانبياء والائمة هم سبب تحقق الإنسان او الوساطة لتحقيقه ، فذلك لأنهم كانوا يعيشون روحانية الزمان قبل ان يكونوا في هذا العالم ، وزمانهم قبل دخولهم عالم المحسوس كان عبارة عن خلوص الزمان من شوائب الحسيات والماديات لما هو عليه من اتصال حقيقي بخالقه : وكما يقول الملا صدرا في اسفاره : «بأنه لا يتقدم على الزمان إلا الباري وقدرته وامره المعبر عنه تارة بالعلم التفصيلي ، وتارة بالصفات عند قوم ، واخرى بالملائكة عند آخرين ، وبالصور الالهية عند الأفلاطونيين ، وللناس فيما يعشقون مذاهب»^(٢) . . .

هذا هو زمان (افلاطون) و(ارسطو) وجميع الناس^(٣) ، اذ لا معنى للزمان اذا لم يكن متقدماً على كل شيء ومخلوق ، بدليل ان الذين انتدبوا لتحقيق هذا العالم معنوياً ، وانسانياً ، وروحياً ، كانوا يعيشون معنى الزمان وروحية الزمان قبل ان يكونوا في هذا العالم واعني في عالم الذر ، وكما روي عن الإمام الحسين (ع) : إن الله خلقنا من نور عظمت وجلالته ثم صور خلقنا في طينة مكنونة تحت العرش ، فأسكن ذلك النور فيه ، فكنّا بشراً نورانيين ، وخلق ارواح شيعتنا من طينتنا ، وكما روى الصدوق في (التوحيد) ، عن ابي عبد الله (ع) انه قال : إن الله عز وجل خلق المؤمنين من طينة الجنان ، واجرى فيهم من

(١) اخوان الصفا وخلان الوفا ، ج ٢ ، ص ١٤ .

(٢) الملا صدرا ، الاسفار الأربعة ، ج ٣ ، ص ١٢٥ .

(٣) قال (الرازي) في شرح عيون الحكمة للشيخ الرئيس : إن الناصرين لمذهب (ارسطو) في أن الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم التوغل في شيء من مضائق المباحث المتعلقة بالزمان إلا بالرجوع الى مذهب (افلاطون) ، والأقرب عندي في الزمان هو مذهبه . . .

روحه^(١) . هذه كلها اشارات لطيفة في معنى «الزمان» ، وروحية الزمان ، بل في ذاتية الزمان ، التي وجدنا لها انصاراً في كل زمان ومكان ، من امثال (كنط)^(٢) ، و(برغسون)^(٣) وغيرهم كثير في اوروبا ، هذا فضلاً عما ذهب اليه المسلمون في هذا الشأن . . .

إن الأنبياء والأئمة كانوا يعيشون حقيقة الدوام والاستمرار قبل أن يدخلوا الى عالم التغيرات التي في أغلب الأحيان لا تصمد امامها الأحكام ، وهذا ما عناه الإمام (افلاطون) بقوله : «إن المدة إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغيرات لم يكن فيها إلا الدوام والاستمرار (وذلك هو المسمى بالدهر والسرمد) ، وإما ان حصل فيها الحركات والتغيرات فحينئذ يحصل لها قبلات قبل بعديات ، وبعديات بعد قبلات لا لأجل وقوع التغير في ذات المدة بل لأجل وقوع التغير في هذه الأشياء»^(٤) .

إن الزمان ، كما يقول (السبزواري) في تعليقه الاسفار، الحيوي : « هو ان تكون مستمراً بحيث لا ينقطع تواصلك مع الله تعالى ، مع مَنْ جعلهم سبباً لتحقيقك في هذا الدهر الذي هو اثر الله ومكتوب قلم الله ، ومن احب شيئاً احب آثاره وكتابته» بل هو وعاء العقول الكلية من صقع العقول الكلية ، وهذه العقول من صقع الله تعالى ، فلا تسبوا الدهر بمعنى الزمان لانه رقيقة تلك الحقيقة»^(٥) .

لذا فإن قولنا بحيوية الزمان وبالمدة البريئة من التغيرات الموصوفة

(١) الصدوق ، التوحيد :

(٢) را: (نقد العقل المحض) ، ترجمة موسى وهبه ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ط ١ ، ص ٦٤ .

(٣) را: (منبع الدين والأخلاق) ، تعريب سامي الدروبي وعبد الله الدائم ، دار العلم للملايين ، ط ٢ ، ١٩٨٤ ، ص ٢٧٠ .

(٤) نقلاً عن (الملا صدرا) ، الاسفار الأربعة ، ج ٣ ص ١٤٦ .

(٥) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .

بالدوام والإستمرار ، لا يعني ابدأ أن الله تعالى ووجوده الخاص واقع في القبلية والبعدية اللتين هما صفات الأشياء الحادثة بما لها من زمان خاص تتجوهر به .

وخلاصة القول : إن المقارنة تكاد لا تنتهي فيما لو اردنا ان نحكم على (افلاطون وارسطو) من خلال مجمل فلسفتها ، لهذا نحن نختصر الكلام بما يفيد المعنى الاجمالي : إن العالم عند الحكماء الإلهيين ما هو إلا روحُ بما له من دوام واستمرار في زمانه ، من خلال صورته السرمدية التي تجعل منه روحاً حياً يتحرك الى غايته ، وليس فيه شيء من الهيولات التي تحول دون تواصله مع الله تعالى ، وما نجده من مادة في هذا العالم ما هي إلا جنة ووقاية ، والهدف من وجودها هو منعنا من ان ننسب النقائص الى الله تعالى ، تنزيهاً لساحة قدسه عن الحركة والتغير وكذلك عن الزمان والحدوث... والله اعلم ، انتهى .

الفصل الثاني

في تأويل حكماء المسلمين لمقولات

(افلاطون وارسطو)

وفيه ثلاثة مباحث

- المبحث الأول: هل العالم قديم عند (ارسطو)؟
المبحث الثاني: هل يمكن ان يكون الشيء مادة وعدمأ في آن واحد .
المبحث الثالث: هل يمكن ان تكون النفوس الجزئية قديمة؟؟ .

هل العالم قديم عند (ارسطو)؟

قال شراح (ارسطو): «إن الهيولى موجودة بالقوة منذ الأزل ، كما انها ليست عبداً محضاً ، وإلا إستحال ان تكون مبدءاً لوجود ما بالفعل ، فلها إذن شيء من الوجود مهما انحط قدره... لقد استبعد (ارسطو) فكرة الخلق ، وقصر فعل الله تعالى في العالم على تحريكه فقط بطريق العشق ، وجعل هذا التحريك فعلاً ضرورياً لا إرادة فيه بوجه... إن العالم عنده لا يحتاج الى موجد أوجده ، فكل شيء فيه ازلي ابدي لا يفتقر الى خالق يخرججه الى حيز الوجود ، انه موجود منذ الأزل وسيظل موجوداً الى الأبد...» إن ما يمكن قوله هنا : هو ان هؤلاء حملوا هذه المقولات على ظاهرها ، اي انهم لم يُخرجوا المقولة من دلالتها المجازية ، ولهذا السبب كان شرحهم لها شرحاً وتأويلاً مجازياً ، ولو انهم أولوها على المعنى الحقيقي ، لما انتهى بهم الأمر الى الحكم على (ارسطو) حكماً يضعه في صميم الفلسفة الدهرية التي جعلت من الحياة الهاً معبوداً ، وحاشا (ارسطو) ان تكون فلسفته ومنطقه فلسفة ومنطق الدهريين الذين ظنوا بأنفسهم استقلالاً ، وبالحياة استمراراً ، وبالدهر تسرماً .

وخطأ بعض شراح (ارسطو) تمثل في أنهم لم يعرضوا مقولة (ارسطو) على العقل والمنطق حتى يعرفوا صحيح القول من فاسده ، بل إنهم أولوها بحسب العلوم اللسانية التي هي في أغلب الأحيان لا تفيد المعنى الحقيقي ، مما ادى بهم الى اطلاق الأحكام جزافاً ، واتهام الإلهيين بما هم بريئون منه ، بل بما لا يجوز في حقهم ، لما هم عليه من معرفة بأصول الصناعات ، ومبادئ الموجودات ، وأرباب الأصنام البرزخية .

كما يمكن القول ايضاً : إن شراح (ارسطو) المجازيين لم يحكموا على مقولاته عامة ، بل شرحوا كل مقولة بمفردها ، بمعزل عما قد يساهم في معرفتها على معناها الحقيقي ، فكان اول قولهم : «إن (ارسطو) يقول بأن العالم لا يحتاج الى موجد يوجده ، وإن الله تعالى لا يعلم إلا ذاته ، وبأن كل من الهولوى والصورة أزلنى ابدي لم يسبقه عدم ولا يصير الى عدم» ثم نقلوا عن (ارسطو) قوله : «ان الكل ليس له بدء زمانى» . وان اجزاء العالم الجسمانية منها والروحانية ، انها كلها حدثت عن ابداع البارى لها ، وانه عز وجل هو العلة الفاعلة ، ومبدع كل شيء» الى ما هنالك من مقولات تفيد معنى الخلق من العدم ، ومن لا شيء .

لذا فإن ما يفيدته القسم الأول هو القول بقدّم العالم ، وما يفيدته القسم الثانى هو القول بحدوئه ، فلماذا حكمتهم على (ارسطو) من خلال مقولات القدّم بمعزل عن مقولات الحدوث؟؟

بل انكم أوليتم بعض المقولات التى تفيد الحدوث وفهمتم منها انها تفيد القدّم ، لقد اضطربت فلسفة (ارسطو) الإلهية عند المجازيين بسبب هذا الخلط بين مقولة واخرى ، بل بسبب عدم المامهم بهذه الفلسفة عموماً ، باعتبار ان مقولات (ارسطو) يفسّر بعضها بعضاً ، وليس فيها اى تناقض .

لقد أول «الفارابى» مقولة (ارسطو) على المعنى الحقيقى ، واعطاها بعداً الهياً رائعاً بقوله : «إنّ مما دعاهم الى ذلك الظن ، ان العالم قديم ، ما يذكره (ارسطو) فى كتاب «السماء والعالم» ، ان الكل ليس له بدؤ زمانى ، فيظنون عند ذلك انه يقول بقدّم العالم ، وليس الأمر كذلك ، اذ قد تقدّم فبين فى ذلك الكتاب وغيره من الكتب الطبيعية الإلهية ، ان الزمان انما هو عدد حركة الفلك ، وعنه يحدث ، وما يحدث عن الشيء لا يشتمل ذلك الشيء . ومعنى قوله «ان العالم ليس له بدء زمانى» انه لم يتكوّن أولاً فأولاً بأجزائه ، كما يتكوّن البيت مثلاً ، او الحيوان الذى يتكوّن أولاً فأولاً بأجزائه ، فإن اجزاءه يتقدّم بعضها بعضاً فى الزمان ، والزمان حادث عن حركة الفلك ، فمحال ان يكون لحدوئه

بدء زمني ، ويصح بذلك انه انما يكون عن ابداع الباري جل جلاله اياه دفعة بلا زمان ، وعن حركته حدث الزمان^(١) .

هذا التأويل لمقولة (ارسطو) ليس هو عبارة عن عملية توفيقية ، أو اخراج لمقولة (ارسطو) عن معناها الحقيقي وانما هو تأويل لحقيقة ما تعنيه المقولة بحد ذاتها ، لأنه لو كانت المقولة الأرسطية تعني القول بقدوم العالم لما استطاع (الفارابي) ان يجد لها مخرجاً ، كونها تقوم على اعتبارات لغوية معينة ، وعلى براهين فلسفية لطيفة ، لا يستطيع الفيلسوف ايأ كان ، ان يخرجها أو يؤولها على الوجه الذي يريد ، وها هو (الفارابي) كما رأينا ، يقدم برهاناً فلسفياً لتوضيح المعنى الأرسطي من المقولة ، وكما هو معلوم ان (الفارابي) هو شارح حقيقي للفلسفة وليس مجازياً ، وكونه كذلك اصبح فيلسوفاً الهياً .

ونحن سنقيم فروقاً بين المقولة التي تؤول بحسب عرف العلوم اللسانية ، وبين المقولة التي تؤول بحسب العلوم الحقيقية فنقول : إن كلمة الابتداء في عرف العلوم اللسانية ، تعني اخراج الشيء من العدم الى الوجود ، فلا يستطيع (الفيلسوف) ان يجعل معناها (عندهم) مناسباً لمعنى كلمة الإختراع ، باعتبار ان الإختراع يناسب القدرة ، بينما الابتداء يناسب الحكمة ، هذا في عرف العلوم اللسانية .

أما في عرف العلوم الحقيقية ، فإن اللفظان متقاربان (الإختراع ، والابتداء) في المعنى ، وهو ايجاد الشيء لا عن اصل ولا عن مثل ، انه تعالى اوجد الأشياء بنفس قدرته لا عن مادة ، وبمحض حكمته لا لغرض ، اذ لو وجدها بواسطة اصل وعنصر لافتقر في فاعليته لسبب آخر منه الأصل ، فلم يكن مبتدعاً...^(٢)

(١) الفارابي ، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ، ص ١٠١ .

(٢) ميرداماد ، الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الامامية ، طبعة بـ (الأوفست)، قم ص ١٢ ، ١٧ . وايضاً [قارن: مع الملا صدرا ، (شرح أصول الكافي) ، (كتاب العقل والجهل) ، مؤسسة مطالعات ، طهران ، ص ١٧٩ .

وعلى ضوء ما تقدم يمكن ان نطرح السؤال التالي : هل ان معنى مقولتي (ارسطو) أن (المادة قديمة) ، «وأن الكل ليس له بدء زمني» واحد؟

ان المعنى ليس واحداً بحسب عرف جميع العلوم ، لما تفيداه المقولة الأولى من قدم العالم ، وما تفيداه المقولة الثانية من حدوث العالم ، فكيف يمكن أن ننسب الى (ارسطو) معنى المقولتين على أساس انه معنى واحد ، أليس في هذا من التناقض ما لا يخفى على احد؟؟

إن (الفارابي) أول المقولة بحسب عرف الجميع ، وانتهى الى حقيقة ان الله تعالى ابدع العالم دفعة بلا زمان ، وليس بإمكان المجازيين ، او اللسانيين ان يؤولوا معناها على غير هذا الوجه ، لما بيناه من ان المقولتين لا يمكن ان تكونا لفظين متقاربين ، لا بالمجاز ولا بالحقيقة .

كيف تسنى لبعض شراح (ارسطو) ان ينسبوا له القول بقدم العالم؟

ليس هذا معناه انهم جعلوا من المقولتين لفظين متقاربين في المعنى ، على الرغم مما بينهما من تقابل^(١) . وهذا يعني انهم جمعوا بين متقابلين هنا وفرقوا بين متناسبين هناك ، وبذلك بطل ان يكون العقل عقلاً ، اذ ان العقل ما صار عقلاً إلا بالتفريق بين المتقابلات ، والجمع بين المتناسبات^(٢) .

وكما هو معلوم في المنطق ، ان القدم والحدوث متقابلان لا يجتمعان في شيء واحد ، ولا تقابل بين كون مهية واحدة قديمة وحادثة حداً وعدداً .

من هنا يمكن القول : إن نسبة المقولتين معاً الى (ارسطو) من قبل المجازيين دليل على ما يتمتع به هؤلاء من تناقض عقلي ، يمنعهم من ادراك حقيقة الفلسفة الإلهية عند (ارسطو) ، ولهذا السبب نحن نستعين بشراح فلسفته

(١) بينا ان معنى المقولة الأولى القدم ، ومعنى الثانية الحدوث ، والقدم والحدوث متقابلين . . .

(٢) ابن رشد ، تهافت التهافت . تحقق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ،

١٩٦٨ ، ج ٢ ، ص ٢٥٨

الحقيقيين لمعرفة ما تتميز به هذه الفلسفة عن فلسفات المتقدمين والمتأخرين ، لأن اهل الدنيا شوهوا صورتها ، وحالوا دون صفائها لغاية في أنفسهم ، والله أعلم .

اذن بديهية العقل تقضي بنفي امكانية الجمع بين مقولات (ارسطو) التي تعني حدوث العالم ، وبين مقولاته التي تعني قدم العالم ، فهذا العالم عند (ارسطو) اما ان يكون قديماً ، واما ان يكون حادثاً ، ولا يمكن - كما بينا - ان يكون حادثاً وقديماً في آن واحد ، ولا يمكن ايضاً ان يرتفعان عنه معاً ، لأنه انما يراد بهما صفتان للوجود ، فالوجود يجب ان يتصف بأحدهما ، ولما استحال ان يكون العالم قديماً لمّا بينا من انه لو كان قديماً وعلة ذاته ، لوجب ان يسبق ذاته في الوجود ، وهذا مستحيل ، بقي ان نقول ان العالم حادث ابدعه الله تعالى من غير مثال سابق ومن لا شيء ، وهذا ما افاده شراح (ارسطو) الحقيقيون . . .

قال (الفارابي): إن (افلاطون وارسطو) هما ممن وضحوا امر الإبداع بحجج واضحة مقنعة ، وانه ايجاد الشيء عن لا شيء ، وان كل ما يتكون من شيء ما ، فإنه يُفسد لا محالة الى ذلك الشيء ، والعالم مبتدع من لا شيء ، فمآله الى لا شيء^(١) .

فلذا قلتم : إن العالم قديم وموجود منذ الأزل وسيظل موجوداً الى الأبد ، فذلك معناه ان العالم ليس مبدعاً وانه كان شيئاً منذ الأزل ، متحقق الهيولى والصور معاً بنفسه لا من خارج ، وهذا خروج على المألوف المنطقي ، لأن قولكم ان العالم لا يحتاج الى موجد اوجده ، يجعل من العالم الهاً ثانياً له صفاته وخصائصه وقدمه وهذا ما بينت شرائع السماء والأرض استحالته . ﴿والله لا يغفر ان يشرك به ويغفر من دون ذلك لمن يشاء﴾ ومعلوم ايضاً ، ان القول بقدم العالم يفضي بكم الى القول: ان كل من الهيولى والصورة ازلي

(١) كتاب الجمع بين رأي الحكيمين ، ص ١٠١

ابدي لم يسبقه عدم ولا يصير الى العدم وهذا ما صرحتم به ، إلا ان هذا التصريح المجازي يمنكم من الحديث عن معنى التحقق الجزئي في الوجود^(١) ، ولو كان ارسطو من القائلين بقدم العالم لما تحدث عن التحقق الجزئي ، وما اشارته الى هذا التحقق إلا دليلاً على ابداع الله تعالى لهذا العالم ، لأن التحقق في الوجود لا يمكن اقامة البرهان عليه من خلال قدم العالم ، اذ ان العالم حينئذ سيكون محققاً بنفسه ، ولا يحتاج الى محقق له من خارج مثلما أوجد نفسه بنفسه ولم يحتاج الى من يوجدّه من خارج .

سئل (اباذقلس) اليوناني لم قلت بإبطال العالم؟ قال لأنه يبلغ العلة التي من اجلها كان فإذا بلغها سكنت حركته .

نقول: إن كلام هذا الحكيم صريح ، ان العالم قابل للفساد والزوال وغير محتمل للبقاء والدوام ، وكل ما هو كذلك فابتداؤه من عدم وانتهائه الى عدم .

وهذا ما أشار اليه (الفارابي) حينما اشار الى ان (ارسطو وافلاطون) هما ممن وضحا امر الابداع ، اذ انه لا معنى للإبداع إلا ان يكون هذا العالم مبدعاً من لا شيء حتى يصبح مآله الى غير شيء؛ والقول بخلاف ذلك يعطي العالم استقلالية واستمراراً ، حتى وإن فسد ، فهو يفسد الى شيء ، وبذلك يتنفي

(١) لأن معنى التحقق في الوجود ، هو ان يكون هناك ثمة تلازم بين الهيولى والصورة ، فإذا كان العالم قديماً ، فإنه لن يكون سبباً لهذا التلازم ؛ لأن مادة العالم لا تصلح لأن تكون سبباً لشيء اطلاقاً ، وكذلك كل من الهيولى والصورة - كما بينا - لا يمكن ان تكون احدهما سبباً للآخرى ، اذ قد ثبت امتناع ثبوت كل من الهيولى والصورة نظراً الى ذاتها بدون صاحبتها ، فحينئذ لولم يكن احدهما اقرب الى الثالث ، اي ان يكون احدهما في درجة المعلولية اقرب الى العلة ، والأقرب لا يجوز ان يكون المادة لما لها من قبول واستعداد ، يبقى ان الأقرب هو الصورة ، وهي بالفعل ، فإذا كان الثالث هو المادة عند القائلين بقدمه ، فهل يصح ان يكون ما هو بالفعل قريباً مما هو بالقوة؟

من هنا يستحيل ان تكون المادة قابلة ، وفاعلة ، ومستعدة ، وسبب لما هي مستعدة له ، لأن قولكم عن المادة انها كذلك ، يعطي القوة من الصفات ما يجعلها فعلاً وقد فرضت بالقوة هذا خلف . وكما تقرر في العلوم العقلية ان العدم لا يعمل ولا يعمل به .

معنى الإبداع وكذلك معنى التحقق ، وهم حينما يقولون ان العالم غير مبتدع فمن الطبيعي ان ينتهوا الى ما انتهوا اليه من أن تأويل مقولة مقولة (ارسطو): «إن الله لا يعلم إلا ذاته» على نحو يخالف المعقول والمنقول معاً تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ومما يدل على حدوث العالم عند (ارسطو) هو ما افاده افلاطون في كتابه «طيماوس» ، من ان العالم مكوّن وانه ميت ، وما افاده في كتاب «النوميس» من ان للعالم بدأً علياً^(١) . ليس له بدو زمني ، وهذين القولين تولى (ارسطو) تبين مراد استاذه من اختلاف اللفظين ، واخذهما عنه فقال: عنى افلاطون بقوله الأول انه لم يتدرج في حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدث دفعة بلا زمان ، وعنى بقوله الثاني انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم ، وان ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الأبدي لولا استبقاه الله على الدوام^(٢) ، والقولين يمكن القول عنهما انهما لفظين متقاربين في المعنى ، وليسا متقابلين ، حتى يلزم التناقض ، باعتبار ان القولين يفيدان حدوث العالم دفعة بلا زمان، وما الحديث عن البقاء الأبدي له ، إلا اشارة الى صورة العالم (مثاله) الذي هذا العالم الحسي ظلال له ، بدليل ان العالم العقلي هو عالم فعلي له صورته في جوار الله تعالى .

يقول (الملا صدرا): ومن الشواهد الدالة على ان هذا الفيلسوف (ارسطو) كان يرى ويعتقد حدوث العالم ، اذ قد وجدت منه كلمات دالة غير ما هو المشهور منه في السنة الجمهور وغيرها . . . وهو انه قال الأشياء المحمولة يعني بها الصور

(١) الفرق بين البدو العلمي والبدو الزمني ، هو ان البدو الزمني للشيء يتكون أولاً فاولاً بأجزائه ، والكل كما مر معنا ليس له بدو زمني ، وانما ابداع دفعة بلا زمان ، واما البدو العلمي الذي ذكره (افلاطون) فمعناه الصورة العقلية للعالم ، اي مثال هذا العالم الحسي ، وهو بدو شريف للعالم العقلي ، وما يجري على العالم العقلي لا يجري على العالم الحسي ، كذلك العالم العقلي متقدم على العالم الحسي . وتقدم هذا العالم هو الذي جعل له شأناً (علياً) .

(٢) نقلاً من الأسفار الأربعة ، ج ٥ ، ص ٢٢٢ .

الجسمانية ، فليس كون احدهما من صاحبه ، بل يجب ان يكون بعد صاحبه فيتعاقبان على المادة ، فقد بان ان الصورة تبطل وتذثر ، واذا دثر معنى وجب ان يكون له بدو ، لأن الدثور غاية . . . فقد صح ان المكوّن حادث لا من شيء . . . ويدل على أن محدثه لا بدوله ولا غاية لأن الدثور آخر والآخر ما كان له اول . . . فالبدو والغاية يدلان على مبدع^(١) .

حتى ان مقولة ان العالم قديم بالزمان ، فيما لو اردنا ان نؤول فلسفة (ارسطو) من خلالها ، فهي ايضاً لا تتقيم ، لأنها تقول بأن العالم قديم قدم عله وبأن ما يتقدمه زماني لم يستغن عن متوسط^(٢) .

وكما يقول (الملا صدرا) : إن للقائلين بقدم العالم زمانياً ان يفسروا قدم الأجسام بأن وجودها غير مسبوق بعدم زماني^(٣) . . .

اشارة فيها اثاره :

معلوم لدى العقول والأذهان ان حكماء الاسلام ، (الفارابي) ، و(ابن سينا) ، و(الملا صدرا) ، وغيرهم كثير في عالم المسلمين ، انهم جميعاً من اهل الحقيقة ، وقد اشاروا جميعاً الى مقولة «ان الكل ليس له بدء زماني» اشارة لطيفة ، حينما اقاموا البرهان عليها ووجدوها موافقة للمعقول والمنقول معاً ، وما ذهب اليه اهل المجاز في تأويل هذه المقولة كان انحرافاً عن جادة الصواب ، وتجنباً على اهل الحقيقة ، اذ أنهم حكموا على (ارسطو) بالظن ، وجعلوا منه فيلسوفاً حسيماً لا دراية له بالمعقول ، والذي لا يتقضي منه العجب هو أن فلسفة (ارسطو) في هذا الزمن معتبرة لجهة ما هي عليه من حسيّة علماً بأن (ارسطو) هو فيلسوف العقل ، كما أنه استطاع ان يقيم جسراً بين المعقول والمحسوس ، وكان هذا الجسر بمثابة الصراط الذي يصل الدنيا بالآخرة ، وبفضل مجهوداته الفكرية والمنطقية تمكن تلامذته وغيرهم ممن انتسبوا الى

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٢٨ .

(٢) ابن سينا ، الإشارات ، ص ٥٢٤ ، ٥٢٦ .

(٣) الأسفار الأربعة ، ج ٣ ، ص ١٦٣

المدرسة المشائية ان يجدوا تفسيراً لنشأة الكون ، وان يضعوا حلولاً لما طرأ من اشكاليات حول الكون والإنسان .

إن ما انتهى اليه الأقدمون في ابحاثهم العقلية ، وخصوصاً (افلاطون وارسطو) لا شك انه يوافق النظرية الاسلامية فيما ذهبت اليه في تفسيرها لنشأة الكون (العالم) ، اذ انها اقامت البرهان على ان هذا العالم مخلوق ، وانه مبدع ، ومن لا شيء ، ولا بد ان يكون مآله الى لا شيء ، «كما بدأنا اول خلق نعيده» .

من هنا ، فإن اتفاق العقل قبل الإسلام وبعده حول ابداع الله لهذا العالم ، هو اشارة واضحة الى تحققه بما انظم اليه ابداعاً من صور رحمانية افاضها الله سبحانه وتعالى عليه ، كلياً وجزئياً ، وهذا دليل على امساك الله تعالى له ان يزول ، بحيث انه تعالى احياء بما بعث فيه من روحه وبما يجعله متوجهاً اليه وطالباً له ، بعد ان جعله منمحقاً تحت وجوده ، مطموساً تحت جبروته ، تلك هي حقيقة العالم المتحرك الى غايته عند جميع الحكماء الإلهيين الذين تعقلوا من خلاله معنى وجودهم : انظروا الى ملكوت السماوات والأرض ، فهل تجدون إلا انفسكم ، وفي انفسكم هل تجدون إلا العالم الصغير الذي انطوى فيه العالم الأكبر... ؟

إن ما انتهى اليه اهل الحقيقة في تأويلهم لمقولات (ارسطو) ، لا بد ان يكون حقيقياً ، وهم لم يؤولوا هذه المقولات ، إلا لأنها تحتاج الى تأويل ، خوفاً من ان يحملها الناس على ظاهرها ، وما ذهبنا اليه في عرضنا لمقولات (ارسطو) من حيث اقامتنا للبرهان على ان مقولة «الكل ليس له بدء زمني» ، «ومقولة المادة القديمة» ، او ان العالم قديم ، لم يكن الهدف منه التوفيق بين مقولات ارسطو ، او افلاطون. ، ومقولات الاسلام ، وانما هدفنا هو توضيح وإظهار المعنى الحقيقي لهذه المقولات ، بعد ان استبد بها اهل المجاز واولوها على غير معناها الحقيقي ، وهدفنا ايضاً هو تثبيت ما اجمع الحكماء على صحته ، ونفي ما اجمعوا على انه مخالف لمبادئ العقل النظري .

ويمكن القول هنا: إن المسلمين لم يقلدوا القدماء فيما ذهبوا اليه من تأكيد على الخلق من العدم ، باعتبار ان النظرية الإسلامية قد اظهرت بوضوح هذه الحقيقة في العديد من الآيات القرآنية التي اكدت على ان كل شيء هالك وزائل ، إلا وجهه الكريم ذو الجلال والاكرام ، وما اتفقوا فيه مع القدماء كان نتيجة لوحدة الحق الذي لا يتعدد بتعدد الأزمان والرجال .

نحن قد نتهم بأننا اصحاب غاية في اثارنا للنظريات الفلسفية القديمة ، وفي تبياننا لحقيقة التناقض في اقوال بعض شراح (ارسطو) ممن ليسوا بأهل لشرح فلسفته ، وهذا الإتهام قد يكون تجنياً فيما لو عرفنا انهم اساؤا الى (ارسطو) حينما نسبوا اليه التناقض في مقولاته ، وحينما برؤوا ساحتهم بقولهم : إن كُتبنا ما هي إلا شروح لفلسفة (ارسطو)!؟ فإن قيل : إن كل من (الفارابي) و(ابن سينا) و(الملا صدرا) ، قد ادركوا حقيقة ما يعنيه (ارسطو) في فلسفته الإلهية ، وايقنوا انه ذهب الى القول بقدم العالم ، وبما انكم ذكرتم انهم من اهل البرهان والحقيقة ، فإنه ليس من مصلحتهما ولا من مصلحة الإسلام والمسلمين ان ينقلوا عنه قوله بقدم العالم ، وقد يكون هذا السبب هو الذي حملهم على تأويل مقولات (ارسطو) على نحو لا يخالف ما جاء به الشرع ، ولو انه خلي بينهم وبين ما كان يعنيه (ارسطو) حقيقة ، بمعزل عن جوانب السياسة والمجتمع ، لكانت التأويلات مختلفة تماماً؟

قلنا: انه ليس لأهل الحقيقة (والحكماء) مصلحة في جمع الآراء المختلفة ، وإزالة التناقضات في الفلسفة اليونانية ، فيما لو ثبت انه فيها من التناقضات ما يحول دون الأخذ بها ، وانما مصلحتهم هي في اخذ كل ما هو موافق للملة ، والتحذير من كل ما هو مخالف لها ، وفلسفة (ارسطو) هي فلسفة توحيدية محضة وموافقة لما جاء به الشرع . . . رغم وجود بعض الأخطاء فيها . . .

هل يمكن ان يكون الشيء مادة وعدمًا في آن واحد؟؟

قالوا: إن (افلاطون) لم يقدر على تصور خلق العالم من العدم ، (من لا

شيء ، وبما انه لم يستطع تصور ذلك ، فإنه ذهب الى القول : إن المادة قبل ان تأخذ طابع الصورة كانت عدماً . . . وإن (ارسطو) نفسه ، لا يفهم كيف يكون الشيء مادة وعدماً في آن واحد^(١) . . .

إن من يفكر في هذا القول ، لا بد ان ينتهي الى تقرير بعض المسائل الهامة على ضوء ما ذهبت اليه الفلسفة في تعريفها لكل من المادة والعدم ، كونهما كانا ولا يزالان موضوعاً لها ، وبالتالي فإنه يستحيل معرفة اي شيء ما لم نعرف ما هي المادة؟ وما هو العدم؟ .

انها اسئلة اجاب عليها فلاسفة (الإغريق) في الماضي ، وفلاسفة الإسلام في الحاضر ، ونحن سنرى ما اذا كان يصح القول: ان (ارسطو) لم يفهم كيف يكون الشيء مادة وعدماً في آن واحد؟ . .

لقد أوّل حكماء الإسلام مقولات القدماء ، وانتهوا الى اليقين بأن (افلاطون) و(ارسطو) على وجه الخصوص ، قالوا بالخلق من العدم ومن لا شيء ، وكنا قد ذكرنا ، فيما سبق ، ان التناقض الظاهر في مقولاتهما مرده الى تأويل الشراح المجازيين الذين فهموا عنهم انهم يقولون باستحالة الخلق من العدم بل ان العالم قديم بل لقد انتهى بهم الأمر ، أي بالشرح الى الخلط بين التعاريف ، ناسبين هذا الخلط وهذا التناقض الى حكماء الأغريق .

نحن نبين في هذا البحث ، ان العقل لا يسلم بأن (افلاطون) قد وصل الى هذه الدرجة من الإضطراب العقلي ، إلى درجة الجهل في استعمال آلة المنطق العقلي الذي فرق بين حد المادة وحد العدم ، اذ انه لا يمكن ان يكون أحدهما واحداً ، لما هما عليه من اختلاف في الخصائص سواء الجوهرية منها او العرضية .

اجمع فلاسفة اليونان على ان العدم يعد من المبادئ بالعرض لا

(١) نديم الجسر ، قصة الإيمان بين العلم والفلسفة والقرآن ، قم ، لم تذكر السنة الذي طبع فيها ، ص ٤٠ .

بالذات ، وفرقوا بين العدم المطلق والعدم الخاص ، وقالوا: بأن العدم المطلق مقابل للصورة المطلقة ، والعدم الخاص مقابل للصورة الخاصة^(١) .

وبناء على هذا ، فإن المبادئ تصبح ثلاثة عندهم ، هي الهيولى والصورة وجوهر غير متحرك ، وهذا الجوهر هو الله سبحانه وتعالى ، اما الجوهران الطبيعيان^(٢) فهما مبدأ الأجسام الطبيعية ، وهم لم يحسبوا العدم من المبادئ الجوهرية ، فكيف يكون الشيء جوهرأ وعرضأ في آن واحد؟؟

كما انهم لم يجعلوا العدم مبدءأ للوجود ، لانه لو كان كذلك لكان جوهرأ ، وحينئذ لن يكون مقابلأ للصورة ، باعتبار ان الصورة جوهرأ ، والجوهر لا يكون مقابلأ للجوهر تأمل .

إن الكلام ليس في العدم الخاص^(٣) ، وانما هو في العدم المطلق ، الذي هو نفي مطلق ، فلو صح ما نقل عنهم من ان الشيء هو مادة وعدماً في آن واحد ، لجاز القول إن المادة التي هي ايجاب محض او قوة محضة هي في الوقت نفسه نفيأ محضأ ، وفي هذا من التناقض ما لا يخفى على احد ، وسنبين ذلك لاحقأ . والذين نسبوا هذا القول الى (افلاطون) و(ارسطو) ، هم انما نسبوه بمعنى العدم المطلق ، وليس بمعنى العدم الخاص ، ولو انهم قالوا بالعدم الخاص والمقيد ، لكان من الممكن تحليل قولهم وقبوله ، إلا انهم قالوا بالعدم المطلق الذي لا يمكن ان يعلل ، او ان يعلل به^(٤) .

قال حكماء الاسلام في تعريف معنى العدم ، (الشيرازي) في

(١) نقلأ عن الشهرستاني ، الملل والنحل ، تع محمد كيلائي ، دار صعب ط ٢ ، ١٩٨٦ ، ص ١٢٦ .

(٢) المقصود بهما الهيولى والصورة .

(٣) العدم الخاص ، بتعريف (ارسطو) هو عدم صورة بعينها عن مادة تقبلها ، مثل عدم السيفية عن الحديد... را : الشهرستاني ج ٢ . ص ١٥٣ .

(٤) الطوسي ، نصير الدين ، تلخيص المحصل ، المعروف بتقد المحصل ، بيروت ، دار الأضواء ، ط ٢ ، ١٩٨٧ ، ص ٢٣٦ .

الاسفار^(١) ، و(العلامة الحلي) في شرح التجريد^(٢) ، و(الطوسي) في نقد المحصل^(٣) ، والرازي في المحصل^(٤) ، قالوا: إن العدم نفي محض ، ووضحوا في بيان الفرق بين الوجود والعدم انه لا واسطة بينهما ، وإن الثبوت هو الوجود ومرادف له ، وإن العدم والنفي مترادفان ، ولا شيء عند العقل اظهر من هذه القضية فلا يجوز الاستدلال عليها ، ومن هنا يمكن ان نفهم مقولة (ارسطو) ان العدم ليس مبدءاً للوجود ، لأن النفي لا يمكن ان يكون مبدءاً للثبوت والايجاب ، وبما ان الهوى لها ضرب من الوجود ، فإن لها ايضاً ضرب من الثبات والجوهرية ، مقابل ما للعدم من سلب وعرضية . لذا فإن الجمع بين المادة والعدم هو جمع بين لفظين متناقضين ، ومعلوم في المنطق ان التقيضين لا يجتمعان في الخارج في شيء واحد ، في وقت واحد ، ولا يرتفعان معاً بحسب قانون عدم التناقض^(٥) .

اذن اما ان يكون الشيء مادة ، وإما ان لا يكون نهائياً ، وحينما لا يكون هذا الشيء ، لا يكون محصلاً ، وانما يكون عدماً ، فهو إما ان يكون ثبوتاً وإما ان يكون نفياً ، ولا واسطة بينهما .

إن الله سبحانه وتعالى أخرج هذه المادة من العدم الى الوجود ، ومعنى خروجها من العدم هو انها اصبحت شيئاً غير متعين لا شكل لها ولا صفة ، ولما اعطاها الله الصورة اصبحت شيئاً معيناً ، وهي قبل ان تعطى الصورة كانت على شيء من الوجود ، فكيف يمكن القول: إن الله تعالى بعد أن أبدع هذه

(١) الاسفار الأربعة ، ج ٢ ، ص ٣٣ .

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ٢ ط ١ ، ١٩٧٩ ، ص ٦٠ ايضاً را : ص ١٢ .

(٣) نقد المحصل ، ص ٢٣٦ .

(٤) المحصل : نقلاً عن تلخيص المحصل للطوسي ، الصفحة نفسها ، ٢١٦ .

(٥) فضل الله ، مهدي ، مدخل الى علم المنطق ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٨٥ ، ص ٥٣ .

المادة وجعلها على ضرب من الوجود ، أنها لم تزل عدماً؟؟

اما اذا كان معنى قولهم : إن (افلاطون) و(ارسطو) جعلاً من الشيء مادة وعدماً في الذهن في آن واحد ، فذلك ما لا استحالة فيه من وجه ، من قبيل ان يتصور وجود (زيد) وعدمه ، ويحكم بالتناقض بينهما في الخارج ، لا في الذهن ، اذ لو كان بينهما تناقض في الذهن لم يجتمعا فيه .

اما اذا كان المقصود هو الجمع بين الإثبات والنفي ، فهو الذي تبدو فيه الإستحالة من كل الوجوه ، وحاشا (افلاطون) و(ارسطو) ان يكونا قد ذهبا الى هذا المعنى ، وقد علمتم ان هذا المعنى يفسخ بأدنى تأمل من العقل بسبب ما هو عليه من تناقض في الخارج .

كما انه بالإمكان ان نشير هنا إلى ما قرره الحكيم الإلهي (الشيرازي) في بيان الفرق بين المادة والعدم بعد ان اشرنا الى الفرق بين العدم والوجود ، يقول فيلسوفنا : «إن العدم بما هو عدم لا تحصل له اصلاً حتى تحصل الإبهام ، ولا فعلية حتى فعلية القوة لشيء ، بخلاف الهيولى الأولى التي هي جوهر مستعد لأن يصير كل شيء بلا تخصص في ذاتها بواحد دون واحد لعدم كونها إلا قابلاً واحداً وقوة صرفة^(١) ، أنها مادة المواد وهيولى الهیولات ، وكونها جوهرأ لا يوجب تحصلها إلا تحصل الإبهام ، وكونها مستعدة لا يقتضي فعليتها إلا فعلية القوة وهذا هو الفرق بينها وبين العدم ، لها هذا النحو من التحصل والفعلية لا غير دون غيرها ، إلا من جهتها فهي اخس الأشياء حقيقة ، واضعفا وجوداً لوقوعها على حاشية الوجود ، ونزولها في صف نعال محفل الإفاضة والوجود»^(٢) .

(١) يقول السبزواري : ان الهيولى قابلاً ومقبولاً ، ولها فعلية مقابل القوة ، لأن لها ضرب من الوجود ، ولو كان قابلاً بعض مقبولاتها وقوتها بعض ما تقوى هي عليه للزم الدور والتسلسل .

حاشية الأسفار ، ج ٢ ، ص ٣٣ .

(٢) الأسفار الأربعة ، ح ٢ ، ص ٣٣ - ٣٤ .

فإذا كان العدم لا تحصل له اصلاً ولا فعلية ، وكان للمادة الأولى فعلية القوة وتحصل الابهام ، فذلك دليل على ان العدم والمادة ليسا شيئاً واحداً ، باعتبار ان المادة لها ضرب من الفعلية ، وعندها الاستعداد لأن تصبح كل شيء ، في حين ان العدم ليس له اي ضرب من الوجود ولا من الفعلية ، انه نفي محض مقابل ما للمادة من ثبوت وضعف في الوجود .

هذا الفرق بين المادة والعدم يمنع من الجمع بينهما في شيء واحد في آن واحد ، لما يفيد كل واحد منهما من اختلاف في الجوهرية والعرضية . وهذا ما قاله (ارسطو) : ان العدم مبدأ بالعرض لا بالذات ، لأنه لو قال انه مبدأ بالذات لاضطربت عنده حقيقة الوجود الذي له من الايجابية بقدر ما للعدم من سلبية .

اجمع الحكماء على ان المادة الأولى جوهر بسيط قابل للصور على الترتيب ، ولأنها كذلك لا يمكن ان تكون والعدم شيئاً واحداً ، لأن العدم ليس له شيء من الوجود ، فقولنا ان الشيء عدم ومادة في آن واحد يجعل من الشيء موجوداً ومعلوماً في آن ، وهذا محال .

كما ان قولنا: إن المادة لها ضرب من الوجود ، هو يعني انها ذات حركة جوهرية فلو كانت والعدم شيئاً واحداً ، لم تكن جوهرأ ، واذا لم تكن جوهرأ لم تكن مبدءاً للأجسام الطبيعية ، وقد فرضت جوهرأ بسيطاً ، لا كم لها ، ولا كيف ، ولا صفة ، ولا شكل ، وهذا خلف .

نحن حيارى ازاء التأويلات المختلفة لمقولات حكماء الاغريق ، إلا اننا استطعنا ان نثر على شيء من الحقيقة بعد ان اطلعنا على شروحات الفلاسفة الحقيقيين الذين نظروا في فلسفة اليونان نظرة مجردة عن الأهواء ، بحيث انهم أولوها تأويلاً حقيقياً من حيث كليتها ، وقد يعترض علينا بأن نصوص (ارسطو) واضحة في شأن قدم العالم ، لكن يجب أن يعرف هؤلاء ان الاعتراض يكون صحيحاً حينما يعتقد الإجماع على ذلك ، إلا ان شراح (افلاطون) ،

و(ارسطو) انقسموا الى مجازيين وحقيقيين ، ونحن نقف الى جانب الحقيقيين ، لأن الحكمة بهم اخص ، وهم الى فلاسفة اليونان اقرب ، والله اعلم .

هل يمكن ان تكون النفوس الجزئية قديمة؟؟

قالوا: إن النفس قديمة عند (افلاطون) وقبل الجسد ، والنفوس الجزئية (الموجودة في الملأ الأعلى مع الإلوهية) تتأمل دائماً في الإلوهية ، فإذا اتفق ان نفساً منها غفلت عن تأملها هذا ابتعدت عن الإلوهية ، فإذا هي استمرت في غفلتها ظلت تبتعد عن مقامها حول الإلوهية حتى تسقط من الملأ الأعلى ، فإذا سقطت نفس من الملأ الأعلى دخلت في جسد في الأرض (من اجساد البشر) فإذا مات جسد ، وكانت النفس التي دخلته قد تهذبت وصلحت ، عن طريق الفلسفة فإنها تعود الى مكانها الأول ومقامها في الملأ الأعلى ، واذا هي لم تهذب فإنها تعود ثانية الى الأرض وتدخل في بدن جديد (من ابدان البشر او ابدان الحيوان) . وهكذا نرى (افلاطون) يؤمن بالتناسخ (بتقلب النفس الواحدة في عدد من اجساد البشر والحيوان)^(١) .

نحن أفدنا في ما سبق ، ان القول بالتناسخ على هذا النحو لا شك انه يجعل من التحقق الوجودي في هذا العالم مستحيلاً ، لما يعنيه هذا التناسخ من خلط بين الحيوان والإنسان ، بل انه يعني ان جميع الحيوانات نشأت من الإنسان ، وانه باب الأبواب ، فضلاً عما يؤدي اليه هذا القول من شك بقدرة الله تعالى على تحقيق اشياء هذا العالم . انها القدرة الالهية القادرة على ان تجعل لكل شيء صورة ، ولكل بدن نفساً تدبره . فإذا لم تهذب هذه النفس بالعلم الإلهي ، يتحول الشخص الواحد من صورته الى صورة حيوان آخر كما وقع في بني اسرائيل ، وهذا جائز ، اما ان يقال: وان النفس الواحدة تتقلب في عدد من

(١) فروخ ، عمر ، المنهاج الجديد في الفلسفة ، بيروت ، دار العلم للملايين ، ط ٣ ،

١٩٨٢ ، ص ٣٦ .

اجساد البشر والحيوان حتى ينتهي الأمر الى ان يكون هناك من الحيوانات ، كالكلب والقردة والخنزير ما هو من اولاد الناس الممسوخين ، (المسخ المعروف عند التناسخية) ، فذلك ما لا يمكن ان يكون من التأله في شيء ، بل إن قائله لا يستحق ان يكون موضع اهتمام عند اهل الحكمة .

إن الله تعالى احدث معجزة في مسخه لبني اسرائيل لمدة ايام فقط ، وهم لم يتناسلوا حتى يتعاقبوا على مر الدهور والأزمان ، وحتى يظن ان القردة من نسل اولئك الممسوخين! «لقد اجمع المسلمون على انه ليس في القردة والخنازير من هو من اولاد آدم»^(١) . . .

إن انتقال نفس من بدن انسان الى بدن حيوان يمنع العالم الحي من ان يقوم بنظام معين بسبب ما افترض من تداخل بين انواع الحيوانات ومشاركتهما لبعضها البعض في بعض الخصائص ، وحاشا افلاطون ان تكون فلسفته مشوبة بهذه العبثية ، وبهذه الأقاويل التي تحول دون ان يكون افلاطون رجلاً الهياً .

إن الله تعالى جعل الإنسان خليفة له في الأرض ، واعطاه من النعم ما لم يعط غيره ، وهده الى ما فيه خيره وصلاحه ، فإذا لم يتهدّب هذا الإنسان بالعلم والإيمان ، فإنه يختم على قلبه بيده ، ويحقق نفسه حيواناً من دون ان تنتقل نفسه الى بدن حيوان آخر ، حتى ان انتقاله هذا لا يعني ان تغيّراً ما يجب ان يحصل في صورته بحيث تنقلب قرداً او خنزيراً ، بل إن التغير هو فقط في القلب ، بحيث يصبح «كالحمار يحمل اسفارة»^(٢) .

أشار الفلاسفة : (ابن سينا)^(٣) ، (ومحمد بن مسعود)^(٤) ، (والملا

(١) الشيرازي ، تفسير القرآن ، ج ٣ ، ص ٤٧٠ .

(٢) سورة ٥/٦٢ .

(٣) النجاة: منشورات دار الآفاق الجديدة ، تقديم ماجد فخري ، ط ١ ، ١٩٨٤ ، ص ٢٢٧ .

(٤) شرح حكمة الإشراق ، (المشهور بقطب الدين الشيرازي) ، طبعة (بـ) الأوفست ، قم ، ص ٤٩٢ .

صدرا^(١) ، و(السيزواري)^(٢) ، الى ان انتقال نفس من بدن الى بدن ، يجعل في البدن الواحد نفسان ، وكل حيوان فإنه يستشعر نفسه نفساً واحدة هي المصرفة والمديرة ، فإن كان هناك نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ، ولا هي بنفسها ، ولا تشتغل بالبدن ، فليس لها علاقة مع البدن ، فلا يكون تناسخ بوجه من الوجوه .

هناك إجماع حكمي على ان التناسخ هو عبارة عن انتقال النفوس الناقصة والفاجرة في صورة الباطن الى صورة الحيوانات الناقصة، وبما تقدم يمكن رفع التناقض بين مذهب افلاطون ومذهب غيره ممن ذهبوا الى هذا المعنى ، وكما يقول (الشهرستاني): «ما من مذهب إلا وله قدم راسخ في التناسخ»^(٣) .

يقول (قطب الدين الشيرازي) في شرح حكمة الإشراق : «إن الآيات القرآنية لا تشير الى رأي التناسخية ، لأنها رموز نبوية ، وأسرار الهيبة ، ولها محافل مذكورة في كتب التفسير يخرجها عن صلوح كونها متمسكاً لهم فليطالع التفاسير من اراد الإطلاع»^(٤) .

إن حكيماً (كافلاطون) ، لا يمكن ان يقول بأن الحيوانات نشأت من الإنسان ، ولو كان ذلك صحيحاً لما عاد (ارسطو) عن رأيه في إبطال التناسخ الى رأي استاذة (افلاطون) . وكما يقول شارح (الحكمة) : «بقي المشهور في كتبه منع التناسخ لمصلحة سياسية»^(٥) .

ويمكن القول هنا: ان كثيرين من شراح (افلاطون) و(ارسطو) في القرون المتأخرة ، قد أولوا المقولات وفق ما يحلو لهم ، ولو كان عندهم شيء من

(١) تفسير القرآن ، ج ٣ ، ص ٤٧٠ .

(٢) أنظر حاشية الأسفار الأربعة ، ج ٨ ، ص ٣٣٢ . وأيضاً را: ج ٣ ، ص ٢٤٤ .

(٣) الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٢٥٥ .

(٤) شرح حكمة الإشراق ، ص ٤٩٣ .

(٥) المصدر نفسه ، الصفحة نفسها .

الحرية لما اتهموا (افلاطون) بما لا يقبل به عاقل ، من قول بالتناسخ على نحو يفهم منه ان الشخص الواحد يتحول من صورته الى صورة حيوان آخر ، ولقد بين الفلاسفة استحالة ذلك . وكنا قد اشرنا آنفاً الى توجيه (الشيرازي) لكلام (افلاطون) في التناسخ^(١) .

قالوا: إن (افلاطون) يقول بأن النفس قديمة ، وان النفوس الجزئية في الملأ الأعلى تتأمل دائماً في الإلهية^(٢) . ولكنهم لم يقولوا لنا كيف ذلك؟ وإذا كانت قديمة فهل هي قديمة ، بالمعنى الذاتي ، ام بالمعنى الزماني؟؟

والنفس اذا كانت قديمة بالزمان حادثة بالذات ، فهل هي قديمة في السلسلة العرضية^(٣) ، ام انها قديمة في السلسلة الطولية^(٤)؟
ام انكم تقولون بأن النفس قديمة بما هي عقل كلي؟؟

قلتم إن النفوس الجزئية موجودة في الملأ الأعلى تتأمل دائماً في الإلهية وهذا يعني أنها قديمة ، علماً بأن افلاطون لم يقل بأن النفوس البشرية بحسب هذه التعينات الجزئية موجودة قبل البدن ، وانما هو يقول: «بأن للنفوس

(١) را: (الأسفار الأربعة) ج ٩ ، ص ٢٢٧ .

(٢) ليس (عمر فروخ) وحده هو الذي نقل الرأي الأفلاطوني واكده ، بل هناك عدد كبير من الباحثين قد نقل هذا الرأي واكده ، واذا كنا نحن قد نقلنا ما قاله (فروخ) فذلك من اجل مناقشة الرأي ليس إلا .

(٣) إن الذين قالوا بأن النفوس قديمة في السلسلة العرضية ، هم انما ارادوا بقولهم هذا التناسخ بعينه ، بحيث انهم خلطوا بين الأنواع والأجناس ، حينما اكدوا على انه قد يكون من نطفة الإنسان قرداً او خنزيراً ، وليس من الضروري عندهم ان يكون من نطفة الإنسان انساناً ، ومن نطفة الحيوان حيواناً ، واناس هذا قولهم كيف يمكن ان يكونوا متحققين في وجودهم ، متواصلين مع اسبابهم... تأمل .

(٤) اما المقصود بالسلسلة الطولية ، فهو ان النفوس قديمة بما هي عقل كلي ، وبما لها من كينونة اخرى لمبادئ وجودها في عالم علم الله تعالى ، وهي ما يسمى بالمثل الإلهية .

الجزئية كينونة اخرى لمباديء وجودها في علم الله تعالى من الصور المفارقة العقلية ، ولقد سماها (افلاطون) المثل الإلهية .

يوجد في احاديث القدماء ما يشير الى قدم النفوس ، ولكن من قال ان القدم مرادف لمعنى التناسخ؟ كما انه يوجد في احاديث الأنبياء المشهورة ما يؤكد هذا المعنى (معنى القدم) .

كقول النبي (ص): «كنت نبياً وأدم بين الماء والطين» وقوله (ص) «الأرواح جند مجندة ، فما تعارف منها ائتلف ، وما تناكر منها اختلف» . كل هذه الأحاديث الشريفة تشير الى كينونة النفس السابقة على البدن من غير لزوم التناسخ . . والله اعلم .

وهنا لا بد ان نشير الى اقوال الحكماء في حدوث النفس ، بعد ان اشرنا الى اقوالهم في قدمها . وهم مثلما انقسموا في قدمها ، ايضاً انقسموا في حدوثها . . فمنهم من قال بحدوثها قبل البدن تصحيحاً للذّر والعهد والميثاق ، ﴿واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا﴾^(١) .

وقائل قال بحدوثها مع حدوثه ، ومحال ان توجد النفوس قبل البدن ، وهذا قول الشيخ الرئيس: «إن النفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح لاستعمالها اياه ، ويكون البدن الحادث مملكتها وآلتها»^(٢) . . . وهو قول اكثر الحكماء والمتكلمين . وقائل قال: إن حدوثها حدوثه ، اي حدوث البدن ، اي انها هي هو ، وهذا قول (الملا صدرا): حينما اكد على أن النفس بما هي نفس لو كانت قديمة على النحو الذي ذكره الذاهبون الى القول بقدمها قدماً ذاتياً . او زمانياً ، لتعطلت قواها عن الأفاعيل ، وما النفس إلا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى ومدارك ، بعضها حيوانية وبعضها نباتية . انها جسمانية الحدوث روحانية البقاء والتعقل^(٣) .

(١) سورة الأعراف ، آية ١٧٢ .

(٢) ابن سينا ، (كتاب النجاة) ، ص ٣٣٢ .

(٣) الأسفار الأربعة ج ٨ ، ص ٣٣٢ .

نحن سنلاحظ من خلال مقارنتنا بين المقولتين ، مقولة (افلاطون) ومقولة (الملا صدرا) إنه لا فرق بينهما من حيث اجماعهما على ان للنفس كينونة اخرى بالمصطلح الإسلامي ، ومثال كلي بالمصطلح الأفلاطوني ، باعتبار ان المثال الكلي للنفس يلحظ في سياق ما جاء عن لسان النبي (ص): «كنت نبياً وآدم بين الطين والماء» . أنها قديمة بهذا المعنى عند (افلاطون) ، وليست قديمة بحسب المعنى الذي ذكره الشهيد السيد (السيد الصدر) ، في اثناء تعليقه على ما ذهب اليه (افلاطون) في قدم النفس بقوله : «كان يتصور - افلاطون - ان الروح جوهر قديم مجرد عن المادة يعيش في عالم وراء دنيا المادة ، ثم يهبط الى البدن ليديره كما يهبط السائق من منزله ويدخل العربلة ليسوقها ويدبر امرها»^(١) .

نعم قد يصح القول : إن (افلاطون) اخطأ في تفسير العلاقة بين الروح والجسم ، ولكن ليس يعقل القول انه اخطأ بما جعل للنفس من كينونة اخرى لمباديء وجودها في عالم علم الله تعالى وما ذهب اليه (الملا صدرا) في تفسير العلاقة بينهما لا يعني الرفض المطلق للرأي الأفلاطوني ، وانما هو توجيه وتصويب لما ذهب اليه (افلاطون) من فصل بين الروح والمادة . هناك فرق بين ان تهبط الروح من أعلى لتدبير البدن ، وبين ان يكون لها كينونة اخرى ، ومثال عقلي ، وصورة عقلية ، والخطأ الأفلاطوني يكمن في فصله بين الروح والمادة وليس بما جعل للنفس من عقل كلي . وايضاً قد يفهم من كلام (السيد الصدر) انه يرفض التفسير الأفلاطوني جملة وتفصيلاً ، وهذا غير صحيح بعد ان بين هذا الفيلسوف ان النفس لو كانت قديمة وكاملة بالمعنى الذي فهمه شراح افلاطون لما احتاجت الى قوى وآلات تفعل بها فعلتها . وهذا دليل على نقصها وقصورها ، وحاجتها هذه دليل على عدم انفصالها عن البدن ، وعلى انها وياها شيء واحد وليسا شيئين من عالمين مستقلين التقيا على ميعاد^(٢) .

(١) فلسفتنا ، دار التعارف ، ط ٤ ، ١٩٨٦ ، ص ٣٣٥ .

(٢) المصدر نفسه . ص ٣٣٥ .

كما ان هناك فرقاً^{١٠} بين ان تكون النفوس الجزئية حادثة بحدوث البدن ، وبين ان يكون لهذه النفوس كينونة اخرى وعقل كلي ، ونحن لا ندرى كيف نسب الى افلاطون القول بأن النفوس الجزئية قديمة؟ .

يقول (الملا صدرا): لو كانت قديمة ، لكانت منحصرة النوع في شخصها ، ولم يكن يسبح لها في عالم الإبداع الانقسام والتكثر ، لأن تكثر الأفراد مع الاتحاد النوعي ، انما هو من خواص الأجسام والجسمانيات المادية ، والذي وجوده ليس بالاستعداد والحركة والمادة والإنفعال فحقّ نوعه ان يكون في شخص واحد ، والنفوس الإنسانية متكثرة الأعداد متحدة النوع في هذا العالم . . . فيستحيل ان يكون لهذه النفوس الجزئية وجوداً قبل البدن . . .^(١١) هذا يعني ان النفس لو كانت قديمة وكاملة لم تكن مفتقرة الى هذا البدن ، ولما كان بالإمكان ان تتصل به لاستغنائها عنه . واذا صحت هذه النسبة الى افلاطون فإنه يستحيل ان يتحقق اي شيء في هذا العالم ، لأن النفس فيما لو كانت كذلك قديمة وكاملة لن تدخل الى هذا البدن ، ولن يكون لها اي اتصال به ، بسبب ما هي عليه من استقلال وما فرضه (السيد الصدر) من انها قد يلتقيان على ميعاد ، لن يحصل ايضاً ، لما لهذه النفس من استقلالية وعدم حاجة الى الالتقاء بهذا البدن ، التي تخاف على نفسها منه لما هو عليه هذا البدن من ظلمة ونقص .

لقد برهن حكماء الإسلام على ان افلاطون لم يقل بالتناسخ ، ولا يقدم النفوس على نحو لا يصلح لتفسير العلاقة بينها وبين الأبدان ، وانما هو قائل بقدمها لجهة ما هي عليه من كينونة اخرى في عالم علم الله تعالى ، والله اعلم .

(١٠) الأسفار الأربعة ، ج ٨ ، ص ٣٣١ ، وايضاً ، [قارن مع: ابن سينا ، (النجاة) ، ص ١٢٢ .

الفصل الثالث:

في بيان معنى الإبداع والتحقق في النظرية الإسلامية

- تمهيد .
- معنى الإبداع في النظرية الإسلامية :
- بين الإبداع والتحقق .
- الإبداع بين البرهان والعرفان .

تمهيد :

بعد أن فرغنا من الحديث عن فلسفات القدماء ، ندخل الآن في صميم النظرية الاسلامية التي تتميز عن نظرية الأقدمين في أنها لم تجعل العقل هو الأمر والناهي في هذا العالم والحاكم الوحيد على اشيائه ، بل اعطت الإيمان والقلب أدوراً لا تقل اهمية عن دور العقل ، ولهذا قيل : إن النظرية الإسلامية كاملة على الصعيد النظري ، بشهادة قول الله تعالى : ﴿اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً﴾^(١) . نحن في سياق حديثنا عن معنى الإبداع والتحقق عند الحكماء اليونان ، لاحظنا ان هناك خلافاً عرضياً بينهم ، إلا انهم متفقون جميعاً على ان الله تعالى هو مبدع هذا العالم ومحقق اشيائه ، وسنرى لاحقاً ان حكماء الإسلام بعد أن وصل القرآن بين القرون لم يأتوا بشيء جديد يمكن ان يميزهم عن غيرهم من حكماء الفلسفة الإلهية في الزمن اليوناني من حيث تفسير نشأة الكون تفسيراً نهائياً غير قابل للنقض ؛ وهذا ليس مما يعيب لأن أقصى درجة يمكن ان يصل اليها الإنسان ، هي ان يصبح رجلاً الهياً مالكاً لبراهين العقل ، ومملوكاً لحقائق الإيمان في القلب ، ولسنا نستطيع ان ننفي ما توصل اليه الإلهيون من حكماء اليونان على صعيد حل معظم الإشكاليات الفلسفية التي اعترضت العقل في زمانهم ، وهذا هو القول نفسه في حكماء الإسلام الذين استفادوا وافادوا مما انتهى اليه العقل في زمانهم . ومع اعترافنا بأن الذي حال دون ان تكون الفلسفة مقلدة ودون أن تصبح تاريخاً ، هو الفيلسوف الإسلامي (الملا صدرا) الذي اخضع المقولات الفلسفية كلها ، سواء اكانت اليونانية ام الاسلامية

(١) سورة المائدة ، آية ٣ .

الى الدين ، وأقام البرهان على انها في معظمها موافقة للإسلام ، وهو عبر عن ذلك بقوله : «إن اكثر العلوم العقلية شرعية»^(١) . وهذا دليل على أن فلسفة القدماء في أغلبها كانت شرعية (الهية) على الرغم مما كانت عليه من عقلية محضة .

لقد اعطى (الملا صدرا) الفلسفة دفعة الى الامام وهي لن تكون كافية اذا ما اريد للفلسفة حياة واستمراراً ، وها هي الفلسفة الآن رهينة ، يتمية ، عادت ادراجها ، وهل لها من عقل؟؟ وهل يعود (الملا صدرا) من جديد؟ تلك هي الأسئلة المطروحة الآن في عصر التقليد وخيبة الأمل ، عالم اسلامي له من الطول والعرض ما لا تستطيع السموات والأرض ان تقيسه فيما لو جعلت لأجل ذلك امتاراً وأقيسة . هذا العالم لا يستطيع أن يبرر معنى وجوده سياسياً ، فأخلق به ان يكون عاجزاً عن تفسير نشأته ، وعن تحقيق نفسه . . . والحديث ذو شجون .

معنى الإبداع في النظرية الإسلامية :

لا شك انه يستحيل ان نقول شيئاً في معنى التحقق ما لم نتعرف أولاً على معنى الإبداع الإلهي لهذا العالم ، وخصوصاً بعدما اشرنا بالتفصيل تارة وبالأجمال طوراً الى ما ذهب اليه حكماء اليونان في اثناء تفسيرهم لمعنى الإبداع ، بهذا فضلاً عما ذهب اليه اهل اللسان واهل الحقيقة في تأويلاتهم لمعاني الكلمات ، من حيث فصلهم بين ما هو مناسب لكل كلمة سواء اكانت شرعية ام عقلية .

يقول الإمام علي (ع) في معنى الإبداع : «الله سبحانه وتعالى انشأ الخلق

(١) يقول (الملا صدرا) : «إن العلم وهو الصورة الحاضرة لحقايق الأشياء عند الجوهر العاقل على قسمين ، إحداهما شرعي والآخر عقلي ، واكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها ، واكثر العلوم العقلية شرعية عند ماهرها» «ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور» نور/ ٤٠ . را: مفاتيح الغيب ، (تقديم محمد خواجوي) ، مؤسسة مطالعات ، طهران ، ص ١٤٣ .

قيل : إن المراد من العقلي ها هنا العقل النظري الفكري ، فإنه لو كان عقلاً مؤيداً يرجع اكثر علومه العقلية الى ما بلغ من الشرع المقدس ، ويرجع اكثر الشرعية الى ما يتمكن ذلك العقل من نيله ونيل سر حقيقته ، لكن ذلك التأيد لا يتحقق إلا بالمجاهدات الواردة من ناحية الشرع . [را: تعليقات المولى على النوري على مفاتيح الغيب ، ص ٧١٥ .

إنشاء ، وإبتدأه ابتداءً ، بلا روية اجالها ، ولا تجربة استفادها ، ولا هماسة نفس اضطرب فيها .^(١)

هذه الإشارات اللطيفة هي من جملة الرموز (الإمامية) التي يشار بها الى عالم القداسة والجبروت ، هذا فضلاً عما تعنيه من نفي لكل ما يقال عن وجود اشياء لا يطالها الأمر الإلهي مثل المادة والزمان وغير ذلك مما نسب الى اساطين الحكمة .

إن الإنشاء والإبتداء هما عبارة عن لفظين متقاربين في المعنى وهو ايجاد الشيء من لا شيء لا عن اصل ولا عن مثل ، الله سبحانه وتعالى أوجد الاشياء بنفس قدرته لا عن مادة ، وبمحض حكمته لا لغرض . . . وكما يقول العلامة مغنية : «إن الله تعالى اوجد الكون اول ما اوجده من لا شيء ، وإلا فأي فرق بينه وبين من يصنع شيئاً من أشياء ، واشياء من شيء ، وإذا لم يكن للعالم من قبل عين ولا اثر ، فمن اين يأتي المثل والنظير »^(٢) .

قال : (الكندي)^(٣) ، و(الفارابي)^(٤) ، و(ابن سينا)^(٥) ، و(الداماد)^(٦) ، و(الشيرازي)^(٧) ، وغيرهم من فلاسفة المسلمين : إن الإبداع هو ايجاد الشيء من لا شيء ، أو قل هو تأسيس الشيء عن لا شيء ، ولا بواسطة شيء ، وما تجدر

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١ .

(٢) العلامة مغنية ، (في ظلال نهج البلاغة) ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٧٩ ، ج ١ ، ص ٢٨ .

(٣) رسائل فلسفية ، تد ابوريده ، مكتبة كلية الآداب ، رقم الكتاب ١٩٩ ، ج ٢ ، /رسالة في حدود الأشياء ، / ص ١٦٥ .

(٤) آراء اهل المدينة الفاضلة: تقديم نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٦ ، ص ٥٥ .

(٥) تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، تد حسن عاصي ، دار قابس ، ط ١ ، ١٩٨٦ ، ص ٨١ .

(٦) الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الامامية ، طبعة بـ (الأوفست) ، قم ، ص ١٢ .

(٧) شرح اصول الكافي ، (كتاب العقل والجهل) ، ص ١٧٩ .

الإشارة اليه هنا هو ان فلاسفة المسلمين ، لم يستقلوا بهذا التعريف لمعنى الإبداع ، بل سبق للقدماء ان عرفوا الإبداع بهذا المعنى ، إلا انهم كانوا يعرفونه من خلال معاني اخرى ، ولم يكن معروفاً عندهم بنفسه ، اي لم يقولوا به صراحة ، وانما اشاروا اليه في مقولة أن «الكل ليس له بدء زمني» التي تفيد معنى الإبداع بلا زمان ، ولقد ذكر (الفارابي) في كتاب (الجمع بين رأيي الحكيمين) هذا المعنى^(١) ، مما يعني ان فلاسفة المسلمين من خلال اطلاعهم على آراء القدماء استطاعوا ان يستنبطوا افكاراً اخرى في معنى الإبداع ، بحيث انهم جعلوا له أبحاثاً خاصة ، وحاولوا ان يستدلوا على حقيقة الخلق من العدم وعلى حقيقة الإبداع من لا شيء بمقدمات برهانية واقيسة عقلية ، علماً بأن الرموز الإلهية قد اشارت الى الإبداع بمعزل عن هذه المقدمات ، وهذا ما أشار اليه الإمام علي (ع) بقوله : «أنشأ الخلق انشاءً وابتدأه إبتداءً . . .» .

٣ - بين الإبداع والتحقيق :

نحن لسنا نقول بعدم أهمية البراهين العقلية ، ولسنا نهدف في بحثنا هذا الى اعادة النظر فيما انتهى اليه الفلاسفة المسلمون في ابحاثهم عن معنى الإبداع ، وانما نريد ان نضيف معاني اخرى الى ما انتهوا اليه ، فنقول : إن الإبداع للكل غير التحقيق له . فلو كان معنى الإبداع هو ذاته معنى التحقيق لما استطعنا ان نعرف قيمة الصور الإلهية التي بعثها الله تعالى لتحقيق هذا العالم ، فقولنا : ان العالم مبدع من لا شيء ، غير قولنا : انه محقق بعدما منح شيئاً من الوجود ، اذ ان الحكماء اجمعوا على ان أول ما ابدع الله تعالى هو المادة الأولى بحيث انه تعالى جعلها جوهرأ بسيطاً قابلاً للصور على الترتيب وليس دفعة واحدة ، وهذه اشارة واضحة الى ما بين الإبداع والتحقيق من فروق ، واول فرق يظهر لنا هو اننا لا نستطيع ان نتعل معنى التحقيق اذا لم يكن (الكل) مبدعاً ، فقولنا : ان العالم مبدع لا يعني انه متحقق بينما قولنا ان العالم متحقق ، فذلك يعني انه مبتدع ، والدليل على ذلك هو الخلق التدريجي لهذا العالم ، باعتبار ان التدرج في الوجود للأشياء

(١) را: ص ١٠١ .

ينفي امكانية ان يكون التحقق للأشياء دفعة : وهذا ما أشار اليه الفلاسفة حينما قالوا: انه كلما حدثت صورة حدثت مادة مستعدة لقبولها وهذا ما سنشير اليه لاحقاً بالتفصيل .

اذن ليس هناك ما يمنع من القول ان الإبداع غير التحقق ، وهناك رموز الهية تفرق بين معنى الإبداع ومعنى التحقق ، من هذه الرموز قول الله تعالى : ﴿لقد حق القول على أكثرهم﴾^(١) .

فلا يمكن ان يحق القول عليهم ما لم يكونوا مبدعين ، إذ ان الشيء لا يحق إلا بعد ان تتوفر شروطه ، ومن شروط التحقق ان يكون العالم مبدعاً من حيث الكل ، وان يكون الإنسان كذلك من حيث الجزء ، باعتبار انه لم يجر على الإنسان شيئاً وهو في باطن العدم ، واول ما أجري عليه هو انه أخرج الى الوجود ليحق القول عليه في انه اصبح مكلفاً وخليفة ، فهو إن آمن حقت عليه كلمة الثواب ، وان كفر حقت عليه كلمة العذاب وذلك من حيث الأمر التشريعي ، اما من حيث الأمر الإبداعي والتكويني فإن للتحقق معنى آخر ، وهو ان الصور الإلهية تدخل الى هذا العالم لتحقيقه وتجعل منه شيئاً ، وهي انما ابدعت لأجل هذا الغرض وهي محققة في نفسها لأجل هذا الغرض ايضاً ، وامر المادة الأولى بخلاف ذلك تماماً ، اذ ان هذه الأخيرة ليست محققة بنفسها بل هي موضوع تلك الصورة التي تضاف اليها ابداعاً ، وسنشير الى هذا لاحقاً . هذا ما اقتضته الإشارة الى معنى الإبداع ، والذي لا يمكن الحديث عنه أو تعريفه بمعزل عن معنى التحقق ، وهنا لا بد من إضافة شيء آخر الى ما تقدم وهو ؛ هل ان الإبداع يمكن تعريفه من خلال البراهين العقلية فقط ؟!

وهل ان البرهان العقلي يكفي للدلالة على معنى الإبداع ؟ وهل ان المفردات اللسانية تكفي لاحتواء معناه ، معنى كلمة (كن) الذي كان بها الكون والذي بها لا يكون ؟؟

إن الغرابة في الامر تبدو واضحة فيما لو طلب من العقل وحده القيام بمهمة

(١) سورة يس ، آية : ٧ .

الكشف عن معنى الخلق من العدم بدليل نظرة النبي ابراهيم (ع) الى النجوم حيث قال الله تعالى : ﴿ فنظر نظرة في النجوم ﴾ ﴿ فقال إني سقيم ﴾^(١) .

الإبداع بين البرهان والعرفان؟

غلب على الفلسفة الإسلامية الطابع العقلي ، وهذا ما تميزت به فلسفة القدماء ايضاً ، بل اطلقت حدود العقل عند بعض الفرق الإسلامية وخصوصاً تلك التي جعلت من العقل حاكماً وقيماً على هذا العالم ، وليس في هذا الاعتبار للعقل ما يثير العجب بعد ان اعتبرته رسالات السماء وجعلت منه رسولاً داخلياً يهدي الإنسان الى الخير ، والى ما يمكنه من تفسير نشأة جميع الأشياء في هذا العالم ، وكما ورد في الحديث الشريف : « ان الله خلق العقل وهو اول ما خلق من الروحانيين عن يمين العرش من نوره ؛ فقال له ادبر فأدبر ؛ ثم قال له اقبل فأقبل ؛ فقال الله تبارك وتعالى خلقتك خلقاً عظيماً وكرمتك على جميع خلقي »^(٢) .

اذن العقل قادر على ان يقيم البرهان عن كل شيء فيما لو تفقه الإنسان في دين الله واحاط جزئياً بالأشياء ، لكن العقل لا يستطيع ان يستمر في نشاطه ما لم يكن من ورائه ما يكون سبباً لحياته ، وسبباً لإثارة دوافئه ، وهذا الذي يعززه ويقويه هو القلب الذي هو مركز حقائق الإيمان ، لقد سئل علي (ع) هل رأيت الله تعالى ؟ فأجاب : « الله تعالى لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان »^(٣) ، وكما في قول الله تعالى : ﴿ فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور ﴾^(٤) . وفي هذه الآية اشارة واضحة الى البصر الحسي والبصر القلبي وهذا الأخير هو المعول عليه في شرائع السماء ، ولو كان البصر الحقيقي هو هذا البصر الحسي لكانت اكثر الناس عارفة بحقيقة الأمور من دون تعلم ، وكان بإمكانهم ان يحكموا على الأشياء ساعة يشاؤون وبالطريقة التي يريدون . . .

(١) سورة الصافات ، آية : ٨٩ .

(٢) را : الملاء صدر ، مفاتيح الغيب ، ص ١٦٥ .

(٣) نهج البلاغة : الخطبة ١٧٩ .

(٤) سورة الحج ، آية : ٤٦ .

لقد قال العقل الكثير في شأن الإبداع الإلهي لهذا العالم وما زال يقول ، وهو شاهد منذ الأزل على ما فيه من مبادئ أولية لا علم له بحصولها فيه ، ولا قدرة له على نفياها عنه ، انها الحاكمة على كل شيء ، والمميزة له عن بقية الأشياء ، ولكن رغم وجود هذه المبادئ في العقل ، فإنه لم يستطع تعقل معنى الإبداع لهذا العالم ، لدرجة يصبح البرهان عليه برهاناً يقيناً^(١) ، بحيث لا يقدر احد على ان يأتي بشيء جديد ، إلا ان البراهين العقلية تراكمت ، وما زال الحديث عن معنى الإبداع مستمراً ، وفي كل يوم للعقل برهاناً وقياساً ، ولو اردت ان تفكر في كل لحظة فيما انتهى اليه العقل في اللحظات السابقة على اللحظة التي تفكر فيها لأيقنت ان العقل لا يستقر ولا يهدأ وكأنه في كل يوم له شأن ، ولا عجب فإنه من الله تعالى بعثه فينا حتى نستدل من خلاله على العقل المطلق الذي منه جميع الأشياء ، واليه مصير جميع الأمور .

لذا فإننا نقول : إن البرهان على معنى الإبداع هو في القلب الذي منه حياة العقل ، وليس في العقل الذي لا حياة له من دون قلب فاض بحقائق الإيمان ، بل متى كان بإمكان العقل ان يطمئن والقلب مضطرباً؟؟

إن اطمئنان القلب هو السبيل الوحيد لتفسير نشأة جميع الأشياء ، كم من برهان عقلي قد اقامته الفلسفة على حقيقة الخلق من العدم ثم جاء من يبين فساده ليقم على انقاضه برهاناً آخر ، لقد قدمت الفلسفة آلاف البراهين العقلية وما زالت تقدم ، والكل يدعي انه صاحب البرهان ومالك الحقيقة ، رغم انه لا حقيقة إلا في عرفان يختصر البراهين ، ويطمئن القلوب بحيث يجعلها صاحبة امر كوني ، وحينما يصبح الإنسان صاحب امر كوني ، لا يعود بحاجة الى برهان

(١) هناك براهين مستقرة في القلوب ، واخرى لم تنزل عواري بين القلوب والصدر ، ومهمة الفيلسوف الإلهي العرفاني هي جعل البرهان على ابداع (الكل) برهاناً مستقراً وثابتاً في القلب ، انها مهمة شاقة وصعبة وقد تحدث له سقماً وجودياً ، لأن برهانه يبدأ من قول الله تعالى : ﴿اولم يكفي بربك انه على كل شيء شهيد﴾ وينتهي اليه . فالعقل ليس باستطاعته أن يصل الى هذه النتيجة ما لم يكن مؤيداً بالقلب ، بل ينبغي ان يكون القلب متقدماً على العقل اذا ما اردنا للبرهان على ان يكون مستمراً وحياً وثابتاً في القلب ، وحينئذ لا يكون البرهان برهاناً وانما يكون عرفاناً . . تأمل . .

ليستدل من خلاله على نفسه باعتباره صاحب الأمر ، اذ ان قوله للشيء كن) في نهاية تواصله يحتم على الأشياء جميعاً (الكونية) بفضل الله تعالى ، وكما ورد على لسان النبي سليمان في القرآن ﴿واوتينا من كل شيء إن هذا لهو الفضل المبين﴾^(١) .

لذا فإن الإنسان حين يصل الى هذه الدرجة من الفاعلية الحقّة ، يعرف معنى الإبداع وحقيقة الإبداع ، بذلك يختصر الإنسان مسافة البراهين ، ويحصل له العرفان بحقيقة الأمور ، انها صراحة العرفان العقلي الذي يحكم بها الإنسان على معنى وجوده أولاً ، كمبدّع مميز بما له من قيمومة على الموجودات الأخرى . من هنا نقول : إن النظرة الى النجوم لا يمكن ان تكون نظرة برهانية خالصة ، لأن المقدمات التي يفرضها الفيلسوف للتدليل على معنى الإبداع قد لا تنتهي دائماً الى نتائج يقينية ، ولهذا السبب يمكن ان يتعثر الفيلسوف في براهينه ولا ينتهي الى شيء ، وهو وإن انتهى الى برهان ما ، فإن برهانه سيكون بحاجة الى برهان آخر ، ولقد تبين في العلوم العقلية والقلبية أنه لا يمكن ان يكون للبرهان برهاناً الى ما لا نهاية^(٢) .

فإذا ان ينتهي الفيلسوف الى البرهان اليقيني ، واما ان يتصل بحقيقة تلك المعاني الإلهية والرموز النبوية عن طريق آخر غير طريق البرهان^(٣) ، وقد يكون هذا الطريق الإلهام او الحدس المباشر للأشياء في هذا العالم ، ونحن نعلم كم يحتاج ذلك الى رياضات روحية ومكاشفات قلبية قد يكون امر تحصيلها متعذراً على اكثر الناس ، والحق يقال : إن الإبداع الإلهي لهذا العالم يدرك معناه من خلال حقائق الإيمان التي هي البرهان على كل شيء ، والتي هي ايضاً شرط البديهة العقلية والإطمئنان القلبي .

لقد اشار الامام علي (ع) الى ابداع الكل من لا شيء ، وجعل جميع

(١) سورة النحل ، آية ١٦ .

(٢) را : الكندي ، رسائل فلسفية ، ج ١ ، ص ١١٢ .

(٣) الله تعالى هو البرهان على كل شيء ، وعلى القلب ان يرشد العقل الى هذه الحقيقة .

مفردات الإبداع متقاربة وتبعه على ذلك جميع فلاسفة الإسلام من عرب وعجم واستقر رأيهم جميعاً على « ان معنى الإبداع هو اخراج الأيس من اللبس المطلق ، من غير ان يكون مسبوقاً بمادة ومدة ، لا سبقاً بالزمان ولا بالذات» . . . هذا هو معنى الإبداع من لا شيء ، وهذه هي قدرة العقل ان يكون له في كل يوم كلمة مختلفة عن اخرى في الأرض ، وكلمة جامعة للكلمات في السماء ، وقلة هم المدركون لمعنى وحدة الكلمة في عالم الإمكان والتغير . . .

لا شك ان الإبداع الإلهي لهذا العالم يمكن ان يشار اليه من خلال البرهان العقلي المستلزم للمقدمات والنتائج كما فعل فلاسفة العقل المحض ، إلا انهم استدلوا على حقيقته من خلال المفردات المختلفة المسيطرة على عقولهم ، ولهذا السبب هم في بحث مستمر ، او في تنافس متواصل في البراهين ، حتى انتهى بهم الأمر الى انقطاع جبل تواصلهم من دون ان يتوصلوا الى ادراك كنه كلمة (كن) الذين لم ولن يكونوا من اهلها من حيث انهم لم يصلوا اليها حتى يكون لهم ما لها .

إن من يستغني عن الكلمات المختلفة والمتنوعة هو بالبديهة يدرك معنى انه تعالى «أنشأ الخلق انشاءً وابتداءً ابتداءً» ، كما ان الذين قالوا بقدم العالم لم يقدروا على جعل كلمة الإنشاء مساوية لكلمة الإبتداء المجموعتين في كلمة (كن) التي هي الكلمة الوحيدة التي تجمع جميع العوالم في عالم واحد ايجاداً وعدمياً ، انها الكلمة التي جعلت من الوجود وجوداً ومن الموجد موجداً ، وهذا هو معنى الإبداع في القلب .

نعم لن تطمئن القلوب إلا حينما تصبح كلمة الملك هي ذاتها كلمة الملكوت ، والعقل يبحث في هذا العالم عن معاني الأشياء وهو يشقى من اجل الإحاطة بها احاطة برهانية ، ولن يستطيع احذُ على الاطلاق ان يحمل هذا العقل على التخلي عن مهمته ودوره ، لكن قليلاً من العرفان قد يغني عن كثير من البرهان ، وكما ورد في الحديث الشريف : «تفكير ساعة خير من عبادة سبعين سنة» ، واي تفكير هذا في ساعة قد يختصر الزمان ويختزل الإنسان ؟ انه التأمل فيما وراء النجوم ، انه التأمل الذي احدث للنبي ابراهيم (سلام الله عليه) سقماً

وجودياً^(١) انتفت معه البراهين وثبت فيه اليقين .

ومع هذا اليقين هدأت نفسه ووقع ما هو طبيعي له ، الموت الذي كان به تمامه وكماله . هذا التأمل الذي جمع العوالم إلى النبي (ع) لم يكن تأملاً في قرب النجوم أو بعدها كما تتأمل نحن ، بل كان تأملاً حقيقياً يهدف إلى مباشرة روح اليقين ، واستبصار حقيقة الأشياء ، وإدراك حقيقة الفيض الإلهي على هذا العالم الذي اجتمع في قلب إبراهيم مما أدى به إلى الشعور بأنه المفيض لهذا العالم رغم سقمه ورغم ما هو عليه من حالة روحية جعلت الملك والملوك عنده سواء . إن النظرات العرفانية لا سبيل للبرهان إليها باعتبارها انعكاساً لذلك النور الإلهي المتجلي في الأفاق والأنفس والثابت في القلوب والعقول ، فإذا كان لا بد من البرهان العقلي ، فليكن هذا البرهان في مقدماته ونتائجه معيناً للعرفان في إثبات المعارف اللازم حصولها قبل السير والسلوك العرفاني^(٢) . فإذا استطاع الفيلسوف في براهينه أن يكون كذلك ، كان لا بد من أن يكون العرفان معيناً للفلسفة عن طريق تأييد النتائج الحاصلة بفضل التفكير العقلي .

إن نفساً مريضة لا يمكنها أن تقيم برهاناً ، ولهذا نجد أن أكثر الماديين والحسين تموت براهينهم قبل أن يموتوا ، وهذا دليل على عدم اطمئنان قلوبهم^(٣) .

(١) «إن للمفسرين أقوالاً في معنى السقيم» فقال اني سقيم» ، أرجح هذه الأقوال كما يقول العلامة مغنية ، هو أن النبي إبراهيم (ع) كان في حيرة وشك من أجل قومه وهدايتهم ، وقد لا يكون معنى السقيم فقط الشك والحيرة ، بل العرفان أيضاً بحقائق الأمور ، بحقيقة هذا (الكل) الذي لا قدرة لقومه على تأمله والنظر إليه ، والله أعلم . را: التفسير المبين ، (محمد جواد مغنية) ، مؤسسة عز الدين ، ص ٥٩٢ .

(٢) را: المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، محمد تقي المصباح ، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني ، دار المعارف ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩١ ، ج ١ ، ص ١١٧ .

(٣) أن براهين الماديين والحسين (الفسطاطيين) ممن افراطوا في اعتبار الحس ولا دراية لهم بمبادئ العقل ، ما هي إلا اغاليط وأوهام ، وليست من الفلسفة في شيء بسبب ما هي عليه هذه البراهين من مخالفة لمبادئ العقل النظري .

الفصل الرابع

في معنى التحقق الوجودي في الإسلام وفيه أربعة مباحث؟

- ١ - معنى التحقق الوجودي .
- ٢ - بحث في بيان تحقيق الصورة للهولي .
- ٣ - بحث في بيان تحقيق المعاني للألفاظ ، أو القرآن قديم ام مخلوق؟؟
- ٤ - بحث في بيان معنى فناء كل شيء وبقاء وجه الله تعالى .
- ٥ - بحث في بيان معنى كمال التحقق الإنساني .

معنى التحقق الوجودي^(١):

إذا كان معنى الإبداع هو أن يكون هذا (الكل) من لا شيء ، وأن يعود إلى لا شيء ، فإن معنى التحقق هو أن يكون كل ما هو مبدع متحققاً في وجوده وكيونته ، وهو لا يكون كذلك إلا إذا بعثت فيه تلك الصورة الحية التي تجعل منه (كلاً) حياً ومتحركاً إلى غايته الشريفة الذي لا قيمة له ولا شيئية إلا بصورة الملكوت التي تحتم عليه الحركة إلى سببه الحقيقي الذي منه تحققه وإليه مرجعه ، أنه الله تعالى مبدع الكل ومحقق الكل ، بحيث لا يستطيع شيء في هذا الوجود له خلافاً ولا عليه تمرداً .

إن المختصر المفيد الذي قلناه في معنى الإبداع ، لا شك أنه كان ضرورياً للولوج إلى معنى التحقق ، وكما قلنا: أن معنى التحقق يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمعنى

(١) معنى التحقق في اللغة: يقال: الحق نقيض الباطل ، وجمعه حقوق وحقاق ، يقال: حق الأمر يحق ، وحق حقاً وحقوقاً ، صار حقاً وثبت ، كما في قوله تعالى: ﴿بل نقدف بالحق على الباطل فيدفعه﴾ قال الأزهري: معناه وجب يجب وجوباً ، وحق عليه القول واحققته أنا ، وفي التنزيل ﴿قال الذين حق عليهم القول﴾ ، أي ثبت ، قال (الزجاج): هم الجن والشياطين . . .

والحق من أسماء الله ، وقيل من صفاته ، قال (ابن الأثير): هو الموجود حقيقة المتحقق وجوده والوهيته . . . وفي التنزيل ﴿ولكن حق القول مني﴾: واحققت الشيء أي أوجبه ، وتحقق عنده الخبر أي صح ، وحق قوله وظنه تحقيقاً أي صدق وكلام محقق أي رصين . [راجع لسان العرب ، ج ١٠ ، ص ٤٩ - ٥٠] .

الإبداع الإلهي لهذا الكل الوجودي الذي من حقائقه انه لم يكن شيئاً ثم شيئاً الله
بقدرته ورحمته .

هذا (الكل) الذي هو جميع العوالم المحسوسة والمعقولة ، كان ولم يزل
موضوعاً للعلم عند جميع اهل العقل والعرفان لما تميز به هذا الكل من علامات
التدبير المتقن والقضاء المبرم التي من خلالها يستدل العاقل على خالق الكل
ومحقق الكل . «فهو الذي شهدت له أعلام الوجود على إقرار قلب ذي
الوجود»^(١) وبان للعقل معنى تلك الرموز الإلهية التي ابدع الله تعالى بها هذا
«الكل» . هذه الرموز الإلهية التي من جملتها كلمة (كن) ، لا يمكن إعمال
العقل فيها إلا اذا ادرك هذا الأخير معنى ما له من هذه الكلمة الإلهية التي جعلت
منه عقلاً محققاً له مبادئه وقوانينه بحيث انها اخرجته مما كان فيه من قوة الى ما
هو عليه من فعلية ينتظم العالم وفقاً لها ويتحرك من خلالها .

(١) نهج البلاغة : الخطبة : ٤٩ .

١ - بحث في بيان تحقيق الصورة للهيوالي

١ - جوهر التحقق الوجودي :

مما لا شك فيه ان الله تعالى أراد لهذا الكل ان يكون ولهذا الخلق ان يتحقق وهو قادر على ان يسلب هذا الكل معنى الكونية وهذا الخلق معنى التحقق ، وكما يقول الإمام علي (ع) : **إِنَّ لِكُلِّ أَجَلٍ وَقْتًا لَا يَعْدُوهُ وَسَبَبًا لَا يَتَجَاوِزُهُ**^(١) ، حيث ان الله تعالى قد ربط هذا العالم بسلسلة من الأسباب والمسببات الى وقت معلوم ، وحينما يريد تعالى ان يفصم عرى هذه السلسلة في وقت اجلها ، فإنها لا تستقدم ساعة ولا تستأخر بشهادة قوله تعالى : **﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾**^(٢) .

والجدير قوله هنا : هو أن حضور وقت الأجل وتقطع الأوصال لا يعني عودة العالم ضرورة إلى اللاشيئية ، باعتبار ان هناك عوداً آخر لهذا العالم وعده به ، وهو يستلزم ان يبقى هذا العالم شيئاً ؛ ولكن في النهاية لا بد ان ينتهي هذا العالم الى لا شيء ، كونه تعالى يبقى ولا يبقى معه شيء متحقق في وجوده وإلهيته .

واذا كان معنى الإبداع هو خروج الشيء من العدم الى الوجود ، فإن ذلك ليس معناه ان الشيء يخرج من العدم الى الوجود متحققاً لما افدناه من ان الحكماء أجمعوا على أن المادة الأولى تخرج من العدم الى الوجود وهي جوهر

(١) نهج البلاغة ، الخطبة : ١٩٣ .

(٢) سورة الأعراف : آية : ٣٤ .

بسيط قابل للصور على الترتيب ، والشئ لا يكون متحققاً إلا بعد ان يقبل صورته التي تجعل منه شيئاً متعيناً . وهذا يعني ان (التحقق) لا يعني لا من قريب ولا من بعيد معنى العدمية او الوجود ، وهو معتبر عندنا لجهة كونه معنىً بعدياً للأشياء وليس قبلياً ، باعتبار ان الحديث عنه قبل خروج الشئ من العدم الى الوجود لا يكون إلا عن الله تعالى ، والذي يجعل الحديث عنه ممكناً هو ابداع الله تعالى للعالم وبعثه فيه ما يحققه ، وهذا ما عنيناه بقولنا (معنى بعدياً) .

إن الله سبحانه وتعالى كان ولم يكن معه شيء ، كان ولم تكن معه المادة ، ولا الصورة المحققة لها ، ومن ثم ابدعهما وجعلهما شيئاً متحققاً ، باعتبار ان التواصل معه تعالى لا يحصل إلا بعد الإبداع والتحقق ، وبذلك تتجلى رحمة الله لأشياء هذا العالم ، وخاصة الإنسان ، حيث انه تعالى امرها جميعاً بالكون ، ثم بالعودة اليه طوعاً أو كرهاً ، انه تعالى المالك لناصيتها وهي لا تستطيع له خلافاً . إن اول ما ابداع الله تعالى هو تلك الصور العارية عن المواد ، الخالية من القوة والإستعداد . ابداع العقل الأول وهذا العقل المحقق والبسيط لا يستطيع احد ان يستدل عليه من خلال البرهان العقلي ، إلا بأن يقول : العقل هو نتيجة لتعقل العقل الأول لسببه أولاً ولذاته ثانياً ، ثم صدرت العقول الثواني عنه وصولاً الى العقل الفعال ، وانتهاءً بالهيولى التي صدرت عن المبدأ الفعال بانضمام الصورة اليها ابداعاً .

هذا ما اجمع عليه الفلاسفة القدامى منهم والمحدثين ، حيث اكدوا على ان هذه العقول مبدعة مثلها مثل اي شيء آخر ، ولكنها تتميز عن غيرها في انها جعلت جعلاً خاصاً ، كاملة ، وبالفعل ، وهي معتبرة ايضاً لجهة تأثيرها على عالم ما تحت فلك القمر ، هذا فضلاً عما لها من تحقق خاص بها منحها الله تعالى اياه لأجل ان تصبح قادرة على تحقيق غيرها ، وهم انما قالوا بذلك تدليلاً على حقيقة انه لا يمكن ان يصدر عن البسيط إلا البسيط ، حيث قالوا : إن المادة نقص وهي منبع الشرور ، وبما انها كذلك فإنه يستحيل ان تكون صادرة مباشرة عنه تعالى لبراءته من النقص ، إذ أنه الخير المطلق والكمال المطلق ، وكما قيل : إنها ليست

مجموعة الاحيية وجودها ، كما اذا وقع ضوء الشمس على الماء المتموج فاضطرب ذلك الضوء ليس من الشمس . . .

يقول (الملا صدرا) في كيفية ربط المتغير بالثابت : فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة الى المبدأ الثابت ، وبما هي متغيرة (متجددة) يرتبط اليها تجدد المتجددات وحدث الحادثات ، كما أن الهيولى من حيث انها قوة وإمكان يستصح بها الحدوث والإنقضاء والدثور والفناء ، فهذان الجوهران بدثورهما وتجدهما الذاتيين واسطتان للحدوث والزوال في الأمور الجسمانية وبهما يحصل الإرتباط بين القديم والحادث ، وينحسم مادة الإشكال التي اعيت الفضلاء في دفعه^(١) .

إن انضمام الصورة إبداعاً الى الهيولى هو انما يعني تحقيقها وجعلها شيئاً بحيث انه يستحيل فهم كيفية ربط الحادث بالمتغير ما لم تنضم الصورة الى الهيولى ، لأن هذه الأخيرة عاجزة عن تحقيق نفسها باعتبارها قوة محضة وإمكان . فالعودة الى الله سبحانه وتعالى لا تتم إلا بانضمام هذه الصورة الى المادة ، وهذا الانضمام هو يفيد معنى التحقق ولا يفيد معنى الإبداع ، كما أنه ليس معنى ذلك ان الإبداع والتحقق متقابلان كما انهما ليسا متضايفين ، لأنه يمكن ان يجتمعا في شيء واحد في وقت واحد ، واجتماعهما على شيء واحد في وقت واحد هو انما يفيد معنى التحقق الوجودي لهما معاً ، إذ ان تجوهرهما كامن في اجتماعهما معاً وتحققهما معاً ، (تأمل) .

وبما ان الله تعالى هو جميع الأشياء ، وهو متحقق في وجوده ، فلا بد من ان تكون هذه الأشياء متحققة في وجودها لكونه علتها ، ولكونها معلولة له ، ويستحيل ان لا يكون شيئاً متحققاً ، لأنه اذا لم يكن متحققاً ، فذلك يعني انه ليس مبدعاً ، وقولنا هو فيما أبدع وليس فيما لم يبدع بعد والذي لم يزل في طور العدم . . .

إن الله سبحانه وتعالى حقق العالم المعقول بالأمر التكويني ، والعالم

(١) الأسفار الأربعة ، ج ٣ ، ص ٦٨ .

المحسوس بالأمر التشريعي ، وكل من الأمرين لا يكون نافذاً إلا بانضمام الصورة الى الهيولي^(١) ، اذ انه ليس بإمكان الهيولي بنفسها وبمعزل عن الصورة ان تتعقل معاني الأمرين ، وهما انما خلقا لأجل ان تتواصل الأشياء بأسبابها الحقيقية ، وبأرباب طلاسها الجمعية .

إن الهيولي هي موضوع الصورة ، وهي مستعدة دائماً لقبولها على الترتيب ، ولا قدرة لهذه الهيولي على رد الصورة التي اعدت لها ، وما نشاهده في العالم من تشويهاً ، انما هو ناتج عن عدم قدرة هذه المادة على الإستمرار في تحمل الصور بلا نهاية ، وعدم قدرتها على ذلك هو دليل على قصورها ، فكيف يمكن ان تكون هذه المادة متحققة بنفسها . . . ؟؟

إن الصورة هي التي تحقق الهيولي وتجعل منها شيئاً ، وقولنا انهما مبدعتان لا يعني انهما معاً بل الصورة هي اقدم من الهيولي من جهة حقيقتها الاصلية ، وهي بالفعل دائماً . [يقول (الملا صدرا) : . . . كل صورة تتحصل بها مادة فتلك

(١) الله سبحانه وتعالى : حقق العالم الحسي بالأمرين معاً ، لكن لا يستطيع احد ان يستدل على ما اذا كان الله تعالى قد حقق العالم المعقول بأمر تشريعي ما ، اذ انه قال تعالى : ﴿ لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ﴾ ، فهل ان امره تعالى اليهم بكتاب تشريعي ام انه امر مباشر؟ فالمعقول هو ان امره تعالى اليهم نفسي فقط ، اذ لو كان امره اليهم نفسي ولفظي لما كانوا بريئين من المادة ، لكن البرهان العقلي والرموز الإلهية وحقائق الإيمان ، كلها دلت على ان العالم العقلي - عالم الملائكة - بريء من اللواحق المادية ، ومجرد بذاته عنها ، لذا فإنه لا يعقل ان يكون امره تعالى اليهم لفظياً ونفسياً معاً ، (وسنشير لاحقاً في مبحث تحقيق الكلام النفسي للكلام اللفظي الى انه حيث تكون الهيولي يكون اللفظ ، وحيث لا تكون لا يكون كما اننا سنشير ايضاً الى انه حيث يكونان معاً يكون التلازم بينهما . .) . وما قولنا : ان كل من الأمرين لا يكون نافذاً إلا بانضمام الصورة الى الهيولي ، إلا اشارة الى معنى وحلة الأمر الإلهي لهذه العوالم المعقولة والمحسوسة جميعاً ، اذ اننا لا نستطيع ان نتعقل معنى الأمر التكويني بمعزل عن الأمر التشريعي ، حتي وإن كان الأول لا يحول دون من خصهم الله تعالى بالأمر التشريعي بأن يكونوا احراراً ، سواء في فعل المعصية أو الطاعة ، ولأن الأمر التكويني مجال عمله هو عالم الأشياء جميعاً . [را . (مطارحات في الفكر المادي والديني) ، للعلامة محمد مهدي شمس الدين ، ص ١٣٦] .

الصورة أقدم ذاتاً من مادتها ، من جهة حقيقتها الاصلية ، وأما من جهة تشخصها المادي ، فممتدة بها المادة وتتعدد بتعدددها وتتحدد بتحدددها . . . ولا يلزم من كل ما ذكر قدم شيء من الهيولات أصلاً . . . (١) .

ومعلوم ان الحقيقة الأصلية للصورة هي في كونها مبدعة وبالفعل ، ومنحقة أصلاً منذ اللحظة التي أبدعت فيها ، على عكس المادة التي لا يمكن ان تكون متحقة إلا بعد ان تنظم اليها هذه الصورة التي هي اقدم ذاتاً منها ، ولو كانت الهيولى وهي على ما هي عليه من قوة واستعداد وعدم تحقق أقدم من الصورة لما كان بالإمكان ان يوجد شيء البتة .

يقول (ارسطو) : يلاحظ ان ما هو بالقوة سابق على ما هو بالفعل ، هذا نظرياً ، لكن الواقع ان ما هو بالفعل سابق على ما هو بالقوة ، وإلا لأمكن ان لا يوجد شيء ، وأن لا يكون ثمتد شيء من الأشياء الكائنة موجوداً (٢) .

وهذا دليل على ما لتلك الصورة الإلهية من تأثير في عالمنا هذا ، اذ ان الله سبحانه وتعالى جعل لكل شيء من الأشياء نفساً يستطيع من خلالها ان يحقق وجوده بها . فهو كان بكلمة (كن) مبدعاً وبكلمة (كن) محققاً ، وبها كان شيئاً وبها لا يكون شيئاً . انه الله سبحانه الذي فاض من وجوده على الموجودات وجوداً ، ومن تحققة عليها تحقّقاً ، «سبحان من هو هكذا ، ولا هكذا غيره» .

لقد اخطأ بعض المتفلسفة حينما قالوا بتقدم الهيولى على الصورة والقوة على الفعل ، وهم لم ينتبهوا الى ما يفيد قولهم هذا من عدمية ومن نفي للإبداع والتحقيق معاً ، ومن نسبة النقص والشرور الى الله تعالى ، وقولهم هذا يلزم عنه الآتي :

اولاً : ان يكون ما هو بالقوة متقدم على ما هو بالفعل ، وقد بينا استحالة ذلك بمقولة (ارسطو) الواردة اعلاه ، هذا فضلاً عما يؤدي اليه ذلك من قول بقديم الهيولى :

(١) الأسفار الأربعة ، ج ٣ ص ١٣٧ .

(٢) را: بدوي ، عبد الرحمن ، (كتاب ارسطو) ، ص ١٠٣ . (مرجع مذكور) .

وكانت الإشارة قد سبقت الى ان الهيولى انما تتحصل وتتقوّم بالصورة المقترنة بها ، والى ان تحصل الصورة اتم من تحصل الهيولى الاولى لما هي عليه هذه الصورة من فعلية فالقول بتقديم القوة على الفعل هو انما يعني تقدم النقص على الكمال ، والشر على الخير ، والعدمية على الوجود ، والخسيس على الشريف ، وما هو مستعد على ما هو مستعد له^(١) .

ثانياً يلزم عن قولهم الأنف الذكر ايضاً فناء الفصل في الجنس ، والصورة في المادة ، والوجود في الماهية ، ويندفع قولهم هذا بما تقرر في العلوم العقلية من تقوم الجنس بالفصل^(٢) ، وتقوم المادة بالصورة^(٣) ، والماهية بالوجود^(٤) .

(١) الحكماء لم يقولوا (الملا صدرا) خاصة ، بأن المادة شرّاً من كل الوجوه ، اذ لو انها كذلك لكانت معدومة ، بل لها ضرب من الوجود والكيونة ، بل إن القوة لها مرتبة ضعيفة من الفعل لا يترتب عليها آثاره ، وهي لا بد ان تكون كذلك ، حتى يصح ان تكون مستعدة لقبول الصورة ، ونحن لا نستطيع ان نتصور ما هو بالقوة إلا بعد ان نتصور ما هو بالفعل ، بمعنى آخر إن تصورها يحتاج الى تصور الفعل . من هنا جزم الحكماء باستحالة تقدم الهيولى على الصورة . [راجع الأسفار ، ج ٣ ، ص ٥٨] .

(٢) قال الحكماء : ان الجنس خارج عن طبيعة الفصل ، وكذلك الفصل خارج عن طبيعة الجنس ، وان كل من الجنس والفصل غير متلازمين ، كما انه يستحيل (عندهم) ان يكون الجنس علة لوجود الجزء الفصلي ، بينما لا يستحيل ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجزء الجنسي ، مثل الناطق الذي هو علة الحيوان ، ويستحيل ان يكون الحيوان علة الناطق . وعن تقوم الجنس بالفصل قالوا : إن الفصل صار علة لتلك الحصة الحيوانية ، لأجل استعداد خاص في القابل ، مثلاً مزاج النطفة الإنسانية بعد استحالة امشاجها فيعيد استعداداً تاماً لحدوث النفس الناطقة ، فلذا تم الإستعداد حدوث النفس ، واذا حدثت النفس اوجبت الحيوانية ، فالحيوانية لنفسها لا تحتاج إلا الى فعل كيف كان ، واما اسناد هذه الحيوانية الى الناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية . [راجع ، المباحث المشرقية ، فخر الدين الرازي ، انتشارات بيدار قم ، ط ٢ ، ج ١ ص ٦٩] .

(٣) اما عن تقوم المادة بالصورة وتحصلها بها ، فقالوا : إن جهة الفعلية في كل شيء سابقة على جهة القوة ، والصورة في كل شيء متقدمة على المادة بحسب الوجود ، وإن لم تكن متقدمة عليها من حيث المفهوم . [راجع ، الأسفار الأربعة ، ج ٥ ، ص ١٢٢] .

(٤) يقول (الملا صدرا) : إن الهيولى لها ضرب من الكون تتقوّم ماهيتها بالوجود ، اذ الوجود كما =

من هنا فإن التحقق الوجودي لممكّنات هذا العالم ، لا يكون له أي معنى فيما لو جعلت الهيلولي موجودة قبل الصورة ، وكما هو معلوم ان انتفاء التحقق لا بد ان يجعل من عملية الإبداع الإلهي لهذا العالم عملية ناقصة ، وحاشا الله تعالى ان يكون قد ابدع هذا العالم ناقصاً حيث اجمع حكماء الفلسفة الإلهية على ان الله تعالى ابدع هذا العالم من غير مثال سابق وعلى احسن صورة ، وجعله وسيلة لتأمله ، وهو لا يكون كذلك إلا بأن يكون محققاً بما يفيض الله تعالى عليه من الصور العقلية التي من آثارها تلك الحركات الفعلية للممكّنات نحو غاية الغايات .

كما انه يلزم عن قولهم ايضاً ان يكون الشر متقدماً على الخير ، كما اسلفنا ، وهذا يفضي الى الاعتقاد بأن الشر صادراً عن الله تعالى بالذات ، والى الاعتقاد بأن الشر جوهرى في هذا العالم وفي هذا من المحال ما لا يخفى على احد ، لكون الله سبحانه وتعالى هو الخير المطلق ، والكمال المطلق ، وصريح العقل حاكم بعرضية الشر وجوهريّة الخير . وقد عرض (ابن سينا) لهذه المسألة وبيّن ما في هذا العالم من الخيرات التي في أعماقها من الشرور ما يكفي للدلالة على عرضية الشر في هذا العالم بل إن الشر الذي في هذا العالم يمكن ان يكون وسيلة لخير اعظم واعم ، ولو كان الشر غالباً على هذا الكون لكان عدمه افضل من وجوده ، وأن الشر وان كان كثيراً فيه ، فإن الخير يبقى اكثرياً . [را: ابن سينا ، الشفاء ، الإلهيات ، ج ٢ ، ص ٤٣٢] .

لذا فإن تحقق هذا الكون في وجوده وعلى افضل وجه ممكن ، لا يمكن ان يحصل إلا بتقدم الخير على الشر ، والصورة على المادة^(١) ، والقول بخلاف ذلك

= علمت مقدم على الماهية تقدماً بالحقيقة ، فالهيلولي بما هي قوة لها تحصل بالفعل عقلاً ، فقد بان ان الفعل مقدم على القوة تقدماً بالعلية ، وبالطبع ، وبالشرف وبالزمان وبالحقيقة . بمعنى ان الوجود متقدم بالحقيقة على الماهيات ، ومن جملتها ماهية القوة (الهيلولي) [راجع ، الأسفار ، ج ٣ ص ٥٨] .

(١) يقول السبزواري في تعليقه الأسفار: إن الذين قالوا بأن للهيلولي وجوداً قبل الصورة ، إن ارادوا القبلية بالرتبة العقلية ، من حيث المفهوم ، فلا بأس بها اذا جعل الجنس الأقصى =

ينفي إمكانية أي تحقق لهذا الكون ، وعدم التحقق يجعل اذن العالم صماء عن سماع كلمة (كن) التي هي سبب الفيض المستمر على هذا العالم . كما ان قولهم بتقدم الهيولى على الصورة يمنع من انبساط الوجود على هياكل الموجودات وافول نور الحق عنها ، وهذا اذا صح لا بد ان يلزم عنه الاعتقاد بقدّم الهيولات ، وحاشا الله تعالى ان يكون له شريك في ملكه ، او ان ينقطع فيضه وجوده ونوره عن هذا الكون الذي هو في تحقق مستمر . إن الله تعالى يمسك بهذا الكون ان يزول ، وهذا الإمساك له دليل على الفيض المستمر وعلى الفعل المستمر .

ثم إن كانت الهيولى متقدمة على الصورة ، فما هي حقيقة تلك الأنفس التي كانت موجودة وآدم كان لم يزل موجوداً بين الطين والماء؟!

إذا كانت الصورة (عندهم) متقومة بالمادة وتحصل بها ، وإذا كانت الهيولى اقدم ذاتاً من صورتها ، فما هي حاجة هذه الهيولات اليها ، الى كل ما هو بالفعل حتى الى الفعل المحض الذي هو الله تعالى؟؟ اعني ما هي حاجة العالم الحسي الى العالم العقلي؟؟

إن الحكماء الإلهيين هم انما قالوا بتقدم جهة الفعل على جهة القوة ، لأن القوة لا تقوم بذاتها بل تحتاج الى جوهر تقوم به ، وذلك الجوهر يجب ان يكون بالفعل ، فإنه ما لم يصير بالفعل فإنه لم يكن مستعداً لشيء ، وقالوا: إن المادة قابلة ومستعدة للصورة ، ولا يمكن ان تكون سبباً لها ، وكل قوة تحتاج الى فعل يخرجها من القوة الى الفعل ، وانتهوا الى القول: انه لا بد من الإنتهاء الى موجود بالفعل ليس بمحدث ، لاستحالة التسلسل الى ما لا نهاية .

= الطبيعي والهيولى الأولى مبدءاً محدوداً في السلسلة الطولية الصعودية؛ فيكون اشارة الى التغيرات الإستكمالية بالنظام والترتيب من الاخسر الى الاشرف الى ان ينتهي الى الفناء المحض والانمحاق في سطوع نور الأنوار ، وقد نقل ان العالم كان اولاً مظلماً ، ثم قاعاً صافصفاً ، ثم اجاماً ، ثم مملوا من الضفادع ، ثم من الأفراس ، ثم من بني الجان ، ثم من بني آدم ففطن ، ام إن ارادوا القبلية الزمانية والذاتية فلا . [راجع حاشية الأسفار ، ج ٣ ، ص ٥٦] .

فالقائلون بتقديم الهيولى على الصورة ذاتياً وبتقدم القوة على الفعل هم
ينفون امكانية الحاجة الى الصور الفعلية المفارقة بل الى الله تعالى ، وهذا
تصريح خفي منهم بقديم المادة ، كما ان قولهم يفيد ايضاً ان المادة هي سبب
الصورة ارادوا ذلك ام لم يريدوه ، لأن معنى تقدم الهيولى عندهم هو هذا ، معناه
أن المادة عندهم قائمة بذاتها ، ولا تحتاج الى جوهر بالفعل تقوم به ، ولو كانت
المادة سبباً للصورة كما يقول العقليون ، لكان لها ذاتاً بالفعل مع قطع النظر عن
الصور ، ويلزم عن قولهم ايضاً ان المادة محققة بنفسها وخالقة لنفسها ، لعدم
حاجتها الى ما تقوم به من صور وهذا مستحيل .

اذن لا حاجة للصورة العقلية (الفعلية) التي ابدعها الله تعالى لتحقيق هذا
الكون ما دامت المادة هي سبب العدم والوجود ، وسبب جميع الأشياء عند
القائلين بتقدم القوة على الفعل .

قالوا ايضاً: إن القوة قبل الفعل كما في البذور والنطف وفي جميع ما
يصنع^(١) .

نحن نقلنا فيما سبق عن (الرازي) قوله : «إن النطفة الإنسانية او غيرها بعد
استحالة امساجها يفيد استعداداً تاماً لحدوث النفس الناطقة ، فإذا تم الاستعداد
حدثت النفس . . . اوجبت الحيوانية» . والإجابة على قولهم يمكن ان تختصر
بالآتي :

نقول : انه اذا كانت الناطقية هي علة الحصة الحيوانية ، فذلك دليل على
فناء الجنس في الفصل ، وما هو بالقوة فيما هو بالفعل . فكيف تكون القوة قبل
الفعل ؟ ، ثم انا لو اردنا ان نعود الى السلسلة الطولية العرضية بقولنا : ان الإنسان
من نطفة ، والنطفة من الإنسان . . . فلا بد من ان تنتهي الى (العلة) ، الى ما يفيد
الاستعداد التام لحدوث النفس الناطقة والتي علة الحصة الحيوانية وهي
علة غير مباشرة ، اذ ان العلة المباشرة هي الله سبحانه وتعالى .

(١) انظر الأسفار الأربعة : ج ٣ . ص ٥٧ .

كما ان تقدم النطفة التي هي بالقوة على الإنسان الذي هو بالفعل ، انما هو تقدم بالزمان ، والتقدم بالزمان غير معتد به بسبب حاجة القوة الى جوهر تقوم به^(١) .

خلاصة واستنتاج :

يبقى ان نقول : إن تقوم الهیولات بالصور لا بد ان يفيد معنى التحقق في الوجود ، ولهذا قال الحكماء : ان العالم المعقول هو سبب العالم المحسوس ، بسبب حاجة هذا الأخير الى الصور العقلية التي ضمها له الله تعالى ابداعاً تحقيقاً له ، باعتبار ان هذا العالم المحسوس لا قيام له بنفسه ، وغير قادر على تحقيق نفسه ، بينما العالم المعقول فهو دائم الفعلية والتحقق ، وهو سبب الحركة في هذا العالم .

وما ذهب اليه حكماء ملة الإسلام ينحصر في الآتي : انهم قالوا بتقدم الصورة على الهیولی ، فهم بدأوا من الفعلية التي هي سبب خروج كل ما هو بالقوة من القوة الى الفعل وانتهوا الى الفعلية^(٢) ، اما القائلون بتقدم الهیولی على الصورة ، فهم بدأوا من القوة - التي لا قيام لها بذاتها بل تحتاج الى جوهر تقوم به - والتي يحتاج تصورها الى تصور الفعل الذي يتصور بذاته - وانتهوا الى القوة ؛ الى المادة التي هي منبع الشرور والعدمية^(٣) ، لأنهم قالوا بالقبلية الزمانية للهیولی

(١) المصدر نفسه : الصفحة نفسها .

(٢) ان امر المادة الناقصة في عدم قبول الصور الكاملة شبيه بعدم قدرة هذه المادة على الاستمرار في تحمل الصور بلا نهاية ، بحيث يقال : ان تناسلها بحسب احتمال القوابل لا بحسب القدرة والحكمة والجود ، ولما كانت المادة لم تحتل صوراً بلا نهاية ، فتناهت الصور لا من جهة بخل في الواجب ، بل لقصور في المادة ، وعن هذا اقتضت الحكمة الإلهية انها وإن تاهت ذاتاً وصورة وحيزاً ومكاناً ، إلا انها لا تنتهي زماناً في آخرها إلا من نحو أولها وإن لم يتصور بقاء شخص ، فاقضت الحكمة استبقاء الأشخاص ببقاء الأنواع . . .

[راجع : الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ٢ ، ص ٨٤] .

هذا هو شأن المادة التي ارادوا لها ان تكون سبباً ، وديمومة ؟ !

(٣) اذا اراد اهل الهیولی ان يعودوا الى العلم ، فإن الله تعالى لا يمنهم من ذلك ، ولانه تعالى =

مما هي مأولة الى الهيولى ، فهي باطلة ، لأنها مستلزمة للهيولى المجردة عن الصورة بأجمعها وهذا باطل كما بينا .

انهم بقولهم بقبلية الهيولى لم ينتهوا الى الله تعالى ، وانما انتهوا الى المدم المحض الى الشر ، مقابل ما انتهى اليه المسلمون من ايمان بأن الله تعالى كان ولم يكن معه شيء ، وهو (الفعل المحض) كان ولم يكن معه لا فعلاً ولا قوة ، ويعود وحده ولا يبقى معه شيء مما هو بالقوة ، من هيولات هذا الكون الفاني ، انه تعالى المتحقق في وجوده ، تعالى عما يقول الملحدون علواً كبيراً .

= جعل الإنسان حراً ، وهو ، اي العبد - يمارس حرية مطلقة في اتخاذ قراره من دون تدخل الإرادة الإلهية ، ويعد ان يتخذ العبد قراره يأتي دور الإرادة الإلهية في تحقيق قرار العبد باعائه على جعل قراره نافذاً . . . [راجع ، مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني . ص ١٣٦] .

من هنا ، يمكن القول ، ان عودة هؤلاء الى المدم ، لا بد ان تكون محققة ، لأنهم ارادوها بالإختيار ، وكلمة (كن) الإلهية التكوينية لا تمنعهم من اختيار الشر والعدمية . تأمل .

٢ - بحث في بيلن تحقيق المعاني للفظ :

العالم عين الكلام:

لا شك أن هذه الرموز الإلهية هي التي جعلت من الكل كلاً مبدعاً ، ومن الخلق خلقاً محققاً ، حيث يقول الله تعالى : ﴿انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون﴾^(١) ، وفي آية ثانية ﴿انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون﴾^(٢) ، وفي الثالثة ﴿واذا قضى امراً انما يقول له كن فيكون﴾^(٣) وهناك آيات كثيرة تشير الى ان الأمر والخلق لله تعالى ، منها قوله : ﴿الا له الخلق والأمر﴾^(٤) .

لقد اشار الحكماء في شروحاتهم الى معاني هذه الآيات ، وفصلوا بين ما يفيد معنى الخلق وما يفيد معنى الأمر ، يقول الشيخ الطوسي : «انما فصل الخلق من الأمر ، لأن فائدتهما مختلفة ، باعتبار ان الخلق يفيد معنى الإختراع ، (وله الأمر) يفيد ان الله تعالى يأمر فيه بما احب ، فأفاد الثاني ما لم يفده الأول»^(٥) كذلك قال الله تعالى في كتابه العزيز : ﴿وكان امر الله مفعولاً﴾ ولم يقل : «وكان خلق الله مفعولاً» وهذا مما يدل على ان الله تعالى فصل بين معنيي (الخلق والأمر) ، ولو كان معناهما واحداً لقال الله تعالى : «وكان خلق الله مفعولاً» وهذه اشارة واضحة الى ما يفيد

(١) سورة النحل ، آية ١٦ .

(٢) سورة يس ، آية ٨٢ .

(٣) سورة البقرة ، آية ١١٧ .

(٤) سورة الأعراف ، آية ٥٤ .

(٥) التبيان في تفسير القرآن ، مؤسسة الوفاء ، بيروت . ط ٨٩٠ ، ص ٤٢٣ .

معنى الخلق من حدوث ، وإلى ما يفيد معنى الأمر من قدم^(١) .

ولكن أي امر الهي يفيد معنى القدم؟ وهل هذا يعني ان كلام الله تعالى قديم؟ خصوصاً بعدما أيقنا ان أول كلام شق أسماع الممكنات هو كلمة (كن)! .

قال الحكماء : إن العالم لم يظهر إلا عن الكلام ، «بل انه عين الكلام . . .»^(٢) وقول الحكماء هذا ليس يعني اكثر من ان كلمة (كن) التي بها ابدع العالم وبها تحقق هي كلمة لها مقاصد مختلفة ، ولا يمكن ان يكون معنى هذه الكلمة في جميع الأوامر الإلهية واحداً . وانما هي كلمة قد تكون لذاتها وقد تكون لغيرها ، فهي إن كانت لذاتها ، لا يمكن ان تكون إلا قديمة ، اما إن كانت لغيرها ، فهي مخلوقة بشهادة قوله تعالى ﴿ وكان امر الله مفعولاً ﴾ .

لقد استدلل البعض من خلال هذه الآية على ان كلام الله تعالى مخلوق (وحدث) ، وانكروا ان يكون لها اي معنى خلاف ذلك ، من دون ان يفصلوا بين مقاصد الأوامر الإلهية المقدسة ، وعللوا ذلك « بأن الحكم والقضاء والإرادة من الله تعالى شيء واحد ، بحيث ليس له من الله سبحانه الا ان يوجد »^(٣) . . . ونحن وإن كنا لا ننكر ذلك ، إلا اننا نفصل بين الأوامر الإلهية لما تتميز به هذه الأوامر من مقاصد مختلفة ، بحيث اننا لا نجعل من معنى الأمر الإبداعي مساوياً لمعنى الأمر التكويني ولا للأمر التشريعي ، باعتبار انه يوجد من الأوامر ما ليس له مقصود آخر لكونه عين الكلام ، وغاية لما دونه وهو الإبداعي ، بينما الأمر التكويني ، فمقصوده يختلف عن مقصود الأمر الإبداعي وكذلك عن مقصود الأمر التشريعي .

يقول (الملا صدرا) : إن من الأوامر ما يكون لعين الكلام مقصود آخر ، إلا انه لا يترتب عليه ترتباً لزومياً من غير تخلف وانفكاك كأمره تعالى للملائكة . . . وهو

(١) راجع : الأسفار الأربعة . ج ٣ ، ص ١٢٧ .

(٢) راجع : (مفاتيح الغيب) ، الملا صدرا ، ص ١٨ .

(٣) انظر خلاصة علم الكلام ، (عبد الهادي الفضلي) ، دار التعارف ، ١٩٨٨ ، ص ١٣٢ .

اوسط الاوامر . . . ويتتهي الى القول : ان ادنى الاوامر هو الامر التشريعي الذي له مقصود آخر قد يتخلف عنه وقد لا يتخلف ، وفيما لا يتخلف ايضاً امكان التخلف والعصيان إن لم يكن حافظ عاصم من الخطأ ، هذا كأوامر الله وخطاباته للمكلفين من الجن والإنس . . . (١)

لقد خلط بعض علماء الكلام ، والأشعرين خاصة ، بين الأوامر الإلهية ، ولم يميزوا بين عالم القضاء الحتمي ، وعالم القدر الزماني ، بين ما هو لذاته ، وما هو لغيره . بل انهم ذهبوا الى اكثر من ذلك وقالوا بقدّم القرآن او بأن الله لم يزل متكلاً^(٢) وهم لم يفرقوا بين الكلام النفسي والكلام اللفظي ، إلا بعد ان شكّوا بما ذهبوا اليه ، وحتى لا يظن بهم تارجحاً بين الحدوث والقدم ، لجأوا الى القول (بلا كيف) ، علماً بأن هذه الكلمة لا تقبل منهم فيما لو اردنا الحكم عليها برهانياً ، بل هي لا تقبل منهم لا شرعاً ، ولا عقلاً ، لأنها بحد ذاتها دعوة الى تعطيل العقل والى عدم اعتباره ، بقولهم : «إنه يوجد وراء الحس ما يكذب احكامه ، وهو العقل ، ولعله ايضاً ، يوجد وراء العقل ما قد يكذب احكامه» . إنها دعوة الى الترفع عن اعمال العقل في المسائل النظرية . وهذا ما لم يؤيده الشرع . بل ينفيه ، ويذهب الى خلافه من اعمال العقل فيما هو قادر على الحكم عليه في هذا العالم . . .

انهم يقولون بقدّم القرآن ، واذا تعذّر عليهم اقامة البرهان على ذلك ، فيقولون انه قديم (بلا كيف)؟

ليس هدفنا نحن أن نبث كلامياً في هذا الموضوع^(٣) ، وانما الهدف هو

(١) مفاتيح الغيب ، ص ١٩ .

(٢) را : الأشعري ، ابو الحسن ، (مقالات الإسلاميين) ، دار الحديث ، ط ٢ ، ١٩٨٥ ، ج ١ ، ص ٣٢١ .

(٣) لا شك ان مسألة ما اذا كان كلام الله تعالى قديماً ام مخلوقاً ، ليست مسألة خاصة بعلم الكلام ، بدليل ان الفلاسفة ايضاً قد تعرضوا لها ، حتى ان علماء الكلام في بعض الأحيان حاولوا ان يجدوا لها تفسيراً فلسفياً من خلال اقامة البرهان العقلي عليها ، وهذا ما سنلحظه عند (الأشعري) لاحقاً ، (والصوفية ايضاً) وبما ان البحث هو حول كلمة (كن) ، =

اننا نريد ان نبين كيف أن الله سبحانه وتعالى حقق الألفاظ القرآنية بالمعاني الإلهية ، ولقد وفقنا الى اقامة بعض البراهين العقلية على ذلك . نسأل الله تعالى ان تكون صحيحة ، وموافقة لما أجمع عليه العقلاء والفضلاء من اهل العقل والعرفان .

يقول الأشعري : «إن قال قائل : لم قلتم ان الله تعالى لم يزل متكلماً وان كلام الله تعالى غير مخلوق؟

قيل له : قلنا ذلك لأن الله تعالى قال : ﴿انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون﴾ فلو كان القرآن مخلوقاً لكان الله تعالى قائلأ له «كن» والقرآن قوله ، ويستحيل ان يكون قوله مقولأ له لأن هذا يوجب قولأ ثانياً ، والقول في القول الثاني وتعلقه بقول ثالث كالقول في القول الأول وتعلقه بقول ثان ، وهذا يقتضي ما لا نهاية له من الأقوال ، وذلك فاسد ، واذا فسد ذلك فسد ان يكون القرآن مخلوقاً»^(١) .

ونحن نعترض على هذه الحجة بالآتي :

نقول : انتم قلتم ذلك لأنكم جعلتم من الكلمات والحروف والقرآن المقروء كل ليلة كلاماً لذاته . وغاية لما دونه ، وهي ليست كذلك ، ولو كانت كذلك لصح قولكم انه يستحيل ان يكون قوله مقولأ له . . . لكن القرآن المقروء كل ليلة باللسان ، والمكثف بالصوت ، اي الكلام اللفظي ، هو كلام مخلوق وقد يكون مخلوقاً من تراب مثله مثل آدم (الإنسان) ، وحينئذ يصبح هذا (اللفظ) مثل بقية الأشياء المخلوقة (نبات ، جماد ، حيوان) ، وهذه الأشياء كلها مبتدعة بكلمة (كن) ، ويكون قوله : ﴿انما قولنا لشيء . . .﴾ شاملاً لجميع الأشياء ، ومنها هذا اللفظ القرآني ، فإذا سلمتم بذلك ، فإنكم ستسلمون حتماً باستحالة ان يكون

= فهذه الكلمة هي موضوع جميع اهل النظر والعقل وليست حكراً على احد ، ونحن انما تناولناها بالبحث هنا لنبرهن على ان الله تعالى حقق الألفاظ المخلوقة بالمعاني القديمة . . .
(١) حجة عقلية ، وردت في «كتاب اللمع والرد على اهل الزيغ والبدع» . نقلأ عن (كتاب تاريخ الفلسفة الإسلامية (هنري كوربان) ، منشورات عويدات ، تقديم السيد موسى الصدر ، ط ٣ ، ١٩٨٣ ، ص ١٨٦ .

هذا اللفظ قديماً^(١)؛ بدليل ان قوله تعالى : ﴿انما قولنا لشيء﴾ ، هو قول يطال كل ما هو مخلوق ، ولا يطال الصور والمعاني التي هي في علم الله تعالى ، وقد تكون كلمة (كن) منها ، اي الكلمات التامات التي لا تنفذ ولا تبعد^(٢) .

وبما انكم قلتم بأن جميع الأشياء مخلوقة ، فلا بد من ان تقولوا ، بناء على ما تقدم ، ان هذا الشيء الذي هو (الكلام اللفظي) مخلوقاً ايضاً ، وشأنه بذلك شأن الإنسان من حيث الإبداع والتحقق ، المادة والصورة . حيث ان الله تعالى بحث صورة الى هذا الإنسان من ملكوته ، ونفخ فيه من روحه ، فسواه شيئاً حقيقياً بعد ان كان لا شيء ، اذ ان الانسان هو بصورته وليس بمادته ، والقرآن قرآنًا بمعناه وليس بلفظه ، كذلك الله تعالى بحث في هذه الألفاظ هذه المعاني ، ونفخ فيها من روحه فسواها شيئاً حقيقياً ، باعتبار ان هذا اللفظ هو شيء من هذه الأشياء ، كما اسلفنا ، المبدعة . . وهو لم يصبح شيئاً بالفعل إلا بعد ان بعث الله تعالى فيه هذا المعنى الحقيقي وهذه الصورة الحقيقية ، وهي صورة ومعنى كانت ولم تنزل في علم الله القديم . وانتم تعلمون انه يقال في اللغة ؛ كلام بلا

(١) لقد تعرض الشيخ محمد عبده في (رسالته) الى محنة الإمام احمد بن حنبل الذي رفض القول بخلق القرآن حيث قال : إن ابناء بعض الأئمة ان ينطق ، ويعني به الامام احمد ، بأن القرآن مخلوق ، فقد كان منشؤه مجرد التحرج والمبالغة في التأدب من بعضهم ، وإلا فيجل مقام مثل (الإمام احمد) عن ان يعتقد ان القرآن المقروء قديم ، وهو يتلوه كل ليلة بلسانه ويكفيه بصوته . [راجع رسالة التوحيد ، مكتبة ومطبعة الإتحاد الاخوي بمصر ، سنة ١٣٤٣ هـ ، ص ٣] .

ولكن قيل : إن (محمد عبده) ، كان يهرب من الأسئلة الصعبة ، ولم يجابه مرة واحدة قضية خلق القرآن ، فقد حذف بكل بساطة من الطباعات اللاحقة لكتابه «رسالة التوحيد» مقطعاً ظهر في الطبعة الاولى يؤيد خلق القرآن . [راجع ، حوراني ، البيرت ، الفكر العربي في عصر النهضة ، بيروت ، دار النهار ، ط ٤ ، سنة ١٩٧٧ ، ص ١٧٧] .

(٢) يقول (الملا صدرا) : إن القسم الأعلى من الكلام ، ما يكون عين الكلام . . . ولا يكون بعده مقصوداً آخر ، لشرف وجوده ، وتمامية كونه ، ولكونه غاية لما دونه ، وهذا مثل ابداعه عالم الأمر بأمر كن لا غير وهي كلمات الله التامات التي لا تنفذ ولا تبعد ، اذ ليس الغرض من انشائها منه تعالى بأمر (كن) سوى امر الله تعالى . [راجع : مفاتيح الغيب ، ص ١٨] .

روح اي بلا معنى ، وهو ان كان كلاماً بلا معنى ، فإنه يكون شبيهاً بالإنسان الذي هو بلا روح .

اما ان تقولوا بأن قوله تعالى : ﴿انما قولنا لشيء . . ﴾ انما يعني تمييزاً لشيئية القرآن عن شيئية سائر الموجودات الأخرى ، فذلك ما لا يقبل به عقل وما لم يأت به نقل ، لأن قوله تعالى : ﴿انما قولنا لشيء . . ﴾ ليس خاصاً بشيء دون شيء ، وانما هو عام يشمل جميع الأشياء .

كما وأنكم اذا اردتم ان تحكموا وتقولوا بقدم القرآن بمعزل عن بقية الأشياء الأخرى ، فذلك مستحيل ، لأنه اذا لزم ان يكون القرآن قديماً (باللفظ والمعنى) فإنه يلزم ان تكون جميع الأشياء قديمة ايضاً ، والتالي باطل ، فالمقدم مثله .

يبقى عليكم أن تسلموا معنا بأن قول الله تعالى (كن) هو قول يطال جميع الأشياء المخلوقة والممكنة بما فيها هذا القرآن المكيف بالصوت ، وبذلك يبطل قولكم انه يستحيل ان يكون قول الله تعالى مقولاً له ، لأن ذلك يكون صحيحاً وحقاً فيما لو كان الكلام الإلهي قديماً بالمعنى واللفظ . ولقد بينا ان الكلام ليس قديماً باللفظ ، وانما هو قديم بصورته التي هي في علم الله تعالى .

اذن هذه الحروف والألفاظ هي هيولات تلك الصور والمعاني التي اوكل الله تعالى اليها مهمة تحقيق اشياء هذا العالم ، وكما قال الحكماء بالتلازم بين الهيولى والصورة ، فإننا نقول ايضاً بالتلازم بين اللفظ والمعنى من دون ان يكون أحدهما سبباً للآخر ، باعتبار ان العلاقة بين اللفظ والمعنى هي علاقة ذاتية ، وليست علاقة تضاييف^(١) . هي علاقة ذاتية ليس بمعنى ان أحدهما علة للآخر ، إذ انه يمتنع ثبوت كل من اللفظ والمعنى نظراً الى ذاته من دون صاحبه فحينئذ لو لم يكن احدهما اقرب الى الثالث يلزم ان يكون وجود كل واحد منهما عن الثالث بواسطة الآخر ، وهذا محال .

(١) تقرر في علم المنطق ، ان المضاف هو لفظ لا يمكن ادراكه دون التفكير في لفظ آخر ، مثل لفظ «خالق» الذي يستتبع التفكير في لفظ «مخلوق» والعلاقة بين المعنى واللفظ ليست علاقة تضاييف ، لأن لفظ احدهما لا يستتبع التفكير في لفظ آخر . . . [را : مدخل الى علم المنطق ، مهدي فضل الله ، ص ٥٢] .

كما انه يستحيل ان يكون كلاهما معاً صادرين عن ثالث من غير علاقة بينهما ، وإلا لم يلزم التلازم بينهما بالذات ، وهذا خرق الغرض .

يبقى ان نقول ان احدهما في درجة المعلولية اقرب الى العلة لا على وجه الاستقلال ، وهذا الأقرب لا يجوز ان يكون اللفظ ، لأن اللفظ له القبول والإستعداد ، كالمادة ، والمعنى له الفعل ، وما هو مستعد لا يكون سبباً لما هو مستعد له . واللفظ لو كان سبباً للمعنى لوجب ان يكون له ذات بالفعل مع قطع النظر عن معناه . . .

ومن هنا ، فإنه يجب التمييز بين كلمة (كن) التي قضى الله بها ان لا نعبد إلا إياه ، اي الأمر الإبداعي ، وبين الأوامر الأخرى كالتكويني والتشريعي ، انهما امران مخلوقان وليسا لذاتهما؛ وانما المقصود بهما شيء آخر والذي يقصد به شيء آخر لا بد ان يكون مخلوقاً .

إن كلمة (كن) التي لا تبيد ولا تنفد^(١) ، والتي هي غاية لما دونها ، هي

(١) إن الكلام الذي لا يبيد ولا يتبدل هو كلام بريء من النقص وهو ما اطلق عليه عالم الأمر الإبداعي ، الذي تمثل في قوله تعالى ﴿وكان امر الله مفعولاً﴾ وهو تعالى لم يقل «وكان خلق الله مفعولاً» لأن الخلق بما هو خلق حادث بما هو حادث ، والحادث بما هو حادث هو الحدوث والتجدد وهما ذاتيان للخلق وهما نقص ، والنقص ليس من قبل الله تعالى ، وليس مجعولاً إلا حيثية وجوده ، كما اذا وقع ضوء الشمس على الماء المتعرج فاضطرب ذلك الضوء ليس من الشمس ، وانما هو من الموج ، من الحدوث والتجدد ، وكما قلنا : إن الكلام اللفظي شأنه شأن كل ما هو حادث ، شأن المادة التي هي منبع الضرور والنقص والعدمية ، فقله تعالى : ﴿انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون﴾ هو قول لكل الأشياء الحادثة ، ومن جملتها الكلام اللفظي اي الحروف وغيرها . وليس قولاً له ، بمعنى ان كلمة (كن) ليس المقصود بها هنا عالم امره ، وانما عالم خلقه ، ولو كان المقصود بها (عالم امره) ، لكان قوله مقولاً له ، وهذا مستحيل .

وبما أن الكلام اللفظي ، هو من عالم الخلق ، فإنه يستحيل ان يكون قديماً ، واذا استحال أن يكون قديماً ، فإنه يصح القول له (كن) ، باعتباره كلاماً مخلوقاً يشوبه ما يشوب كل الأشياء المادية من نقص وعدمية . كما أن حقيقته كحقيقة الاعراض تابع . . .

إن (الاشعري) يخلط بين اللفظ والمعنى ، وبين الحادث والقديم ، ونتيجة لهذا الخلط كانت حجته العقلية التي برهن بها على قدم القرآن وكان قوله (بلا كيف) . وهذا ساقط =

خاصة بعالم الصور والمعاني ، بينما كلمة (كن) التي تفني ، فهي خاصة بعالم المواد والألفاظ وما يقال بشأن عالم الصور والأرواح القدسية ، والمعاني الكلية ، يمكن أن يقال بشأن كلمة (كن) الإبداعية^(١) .

وما يقال بشأن عالم المواد والبرازخ السفلية ، واللواحق المادية ، يمكن أن يقال بشأن كلمة (كن) التكوينية والتشريعية .

٢ - الأمر القديم والخلق الحادث :

اشرنا ، فيما سبق ، الى ان الفيلسوف الإلهي (الملا صدرا) ، قد ميز بين عالم امره وعالم خلقه حيث قال : . . . «فعالم خلقه وهو كل ماله خلق وتقدير ومسافة كالأجسام والجسمانيات حادثة الذرات تدرجية الوجودات مترافية الهويات عن قدرته وعلمه بخلاف عالم امره ، فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما إنه

= في العلوم العقلية والشرعية معاً . وليكن معلوماً ، ان تأويل الآية الكريمة على نحو يفيد قدم القرآن ، لا بد أن تنتهي هذا التأويل الى محالات وتشنيعات لا يقبل به الشرع . فإذا لزم عن حجتكم ان يكون كلام الله قديماً لفظاً ومعنى ، فإنه يلزم عنها ايضاً ان تكون جميع الأشياء قديمة ، لأنكم لم تميزوا بين الألفاظ والمعاني ، بين الثبات والتغير ، بين القدم والحديث ، وكما استحال ان تكون الأشياء قديمة لما يشوبها من نقص وتغير ، استحال ان تكون الألفاظ قديمة ايضاً لما يشوبها من ذلك كما بينا اعلاه .

يبقى ان نقول : إن المعنى قديم ، وهو عالم الأمر ، عالم الثبات ، بما هو عالم كلي . وان اللفظ حادث ، وهو عالم الخلق ، عالم التغير والنقص .

إن الله سبحانه وتعالى ، حقق هذا العالم بصور رحمانية ، وبمعاني الهية ، جعلت من الإنسان انساناً ، ومن القرآن قرآناً . . . (هذه الصور والمعاني هي في علم الله القديم ، والله اعلم .

(١) لقد قسم (ابن عربي) الكلام الى ما هو قول والى ما هو كلام . . . اما الاول فهو يسمع المعلوم ، واما الكلام ، فهو يسمع الموجود ، وله اثر فيه ، وهو العلم ، وكلام الله تعالى هو علمه ، وعلمه ذاته ولا يصح ان يكون كلامه ليس هو . . . والحق تعالى لا يوصف بأنه قادر على ان يتكلم فيكون كلامه مخلوقاً . (هذا القول قد يكون متعلقاً بالأمر الإبداعي) . . ثم قال : نسبة الكلام الى الله تعالى مجهولة ، لا تعرف ، كما ان ذاته لا تعرف ، ولا يثبت الكلام للإله إلا شرعاً . ليس في قوة العقل ادراكه من حيث فكره .

را : (الفتوحات المكية) . بيروت ، دار صادر ، ط ٢ ، ج ١ ، ص ٤٠٠ .

عالم مرید لم یزل ولا یزال ، وهو أمر خالق أبداً سرمداً ، إلا أن أمره قديم وخلقه حادث لما عرفت من ان الحدوث والتجدد لا زمان لهویاتها المادية . . . (١) .

كما يمكن التمييز بين عالم الأمر وعالم الخلق بحسب عرف العلوم اللسانية والعلوم الحقيقية ، باعتبار ان العالمين ليسا متقاربين من حيث المعنى وهما مختلفين من حيث الفائدة ، فلو قلنا: إن الله تعالى هو المبدع ، لكان معنى قولنا هذا: إن الله تعالى هو المخترع باعتبار ان الإبداع والإختراع هما لفظين متقاربين في المعنى وهو ايجاد الشيء لا عن أصل ولا عن مثل هذا بحسب عرف العلوم الحقيقية ، اما قولنا: إن الله تعالى الأمر ، فلا يفهم منه معنى الخلق . وهكذا يمكن ان يقال بشأن عالمي المعاني والالفاظ ، اذ لا يفهم - بحسب العلوم الحقيقية - من عالم المعنى عالم اللفظ ، كونهما غير متقاربين في المعنى ، ومختلفين من حيث الفائدة ، ولو كان بإمكاننا ان نجعل معناهما واحداً ، لكان بالإمكان القول: إن كلام الله تعالى قديم ، فقله تعالى ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ يعني «أن الشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره» . فأمره تعالى (كن) هو سبب تحقيق عالم الخلق ، وهوله وأثر من آثاره وليس قائماً بذاته .

أشار الطوسي (٢) ، والبحراني (٣) ، والطبرسي (٣) ، الى ان من استدل من قوله تعالى ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ على ان كلام الله قديم فقد تجاهل لما بينا (من اختلاف الفائدة منهما) . «لو كان معناهما واحداً لجاز ايضاً مع اختلاف اللفظين» . لكن لا سبيل الى جعلهما لفظين متقاربين من حيث المعنى مثل الإبداع والإختراع اللذان هما مختلفان بحسب العلوم اللسانية ، اذ ان معنى الإبداع يناسب الحكمة ومعنى الإختراع يناسب القدرة ومتفقان ومتقاربان بحسب العلوم الحقيقية لجهة افادتهما للمعنى الواحد مع اختلاف اللفظين (٥) .

(١) الأسفار الأربعة ، ج ٣ ، ص ١٢٧ .

(٢) البيان في تفسير القرآن ، دار احیاء التراث ، بيروت ، ج ٨ ، ص ٤٢٣ .

(٣) البرهان في تفسير القرآن ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ط ١٩٨٣ ، ج ٨ ، ص ٢٣ .

(٤) مجمع البيان في تفسير القرآن ، منشورات مكتبة الحياة ، بيروت ، ج ٣ ، ص ٧٥ .

(٥) را: الداماد ، الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الإمامية ، (مرجع مذكور) ، ص ١٣ .

لذا نقول: إن المعنى واللفظ كالأمر والخلق ، ولا يمكن ان يكون معناهما واحداً ، وإنما هما مختلفان لإختلاف الفائدة منهما ، وبما أن عالم الأمر قديم عالم الخلق حادث ، أو قل بما أن عالم الخلق هو الاختراع ، وعالم الأمر هو انه يأمر فيه بما أحب ، فإن المعنى قديم واللفظ حادث ، لإفادة الأول معنى الأمر ، والثاني معنى الخلق ، وكنا قد ذهبنا فيما سبق من كلام الى اعتبار اللفظ مخلوق مثله مثل اي شيء آخر ، والى ان التلازم بينهما شبيه بالتلازم بين الصورة والهوى ، والى ان اللفظ لا يمكن تصويره إلا بعد تصور المعنى ، باعتبار ان اللفظ هو بالقوة ولا يمكن ان يكون متصوراً بذاته ، وإنما يحتاج في تصويره الى تصور المعنى دائماً^(١) .

فقول (الملا صدرا): إن عالم الأمر قديم ، خالق ابدأ سرمداً . . ، هو علمه تعالى انه هو تعالى عالم مرید لم يزل ولا يزال ، وعلمه تعالى ذاته ، وبما انه لا يصح ان يكون علمه ليس له ، فكذلك لا يصح ان يكون كلامه ليس هو ، وذلك من حيث ان عالم امره قديم ، وهو الذي يسمى عند المتكلمين بالكلام النفسي . ونحن في بحثنا هذا نطلق عليه اسم المعنى الذي هو في علم الله تعالى ، وهو باق بقاء الله تعالى ، ويضاف الى اللفظ ابداعاً ، وحكمه حكم الصورة التي تحقق الهوى ، وبناء على ما تقدم يكون المعنى هو المحقق للفظ ، واللفظ هو موضوع المعنى ، وهو دائماً مسبوق بتصور المعنى ، لأنه اذا لم يكن مسبوقاً به لا يمكن ان يخرج اللفظ من القوة الى الفعل . وهو يحتاج دائماً في تصويره الى تصور المعنى .

وكما ان هناك عقول مجردة عن اللواحق المادية بذاتها ، كذلك هناك معنى مجرد في ذاته عن اللفظ^(٢) ، وحكمه حكم تلك العقول الساجدة لخاقتها ، وعدم

(١) يقول (ابن تيمية) في كتابه (الرد على المنطقيين: ١٠٠) . . . والعلم بأن اللفظ دال على المعنى أو موضوع له مسبوق بتصور المعنى فمن لم يتصور مسمى الخبز والماء والسماء والأرض والاب والأم ، لم يعرف دلالة اللفظ عليه . . . [را . مدخل الى علم المنطق ، مهدي فضل الله ، ص ٤٢ . نقلاً عنه] .

وهذا قول يفيد معنى خلق القرآن وليس قدمه ، ونحن ذكرنا ، آنفاً ، ان ما هو بالقوة مسبوق تصويره بتصور ما هو بالفعل ، وكذلك للأمر بالنسبة للألفاظ والمعاني . [والله اعلم] .

(٢) قلنا ايضاً: انه حيث توجد الهوى توجد الألفاظ ، لأنها منها ، وحيث لا توجد لا يوجد =

رؤية الأعمى لضوء الشمس ، لا يعني ان الضوء غير موجود! بل هو موجود وقد يكون سبباً ما أصيب به هذا الإنسان من عماء ، تأمل . ويمكن القول ان الأمر الإبداعي الذي هو غاية لمادونه والذي ليس الغرض من انشائه سوى كلمة كن هو الذي قلنا عنه انه قديم ، لأنه امر خاص بعالم الملكوت . وهو أمر باق ببقاء الله تعالى ، وما افاده (الأعرابي)^(١) ومن ان نسبة الكلام الى الله تعالى مجهولة لا تعرف كما ان ذاته لا تعرف . هو قول متعلق بكنه الذات ، وكل ما هو متعلق بالكنه لا يمكن ان يكون معروفاً ، أما الكلام الذي له مقصود آخر كالأمر التكويني والأمر التشريعي ، فهما لا يمكن ان يكونا متعلقان بكنه الذات ؛ لأنهما امران (هما) إنما خلقا لأجل تحقيق العالمين المحسوس والمعقول ، والله اعلم .

نحن لا ندري كيف استدل البعض على قدم الكلام من خلال قوله تعالى : ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ وهم يعلمون ان اللفظ له ماهية تعلقه بأمر له تجوهر ، وهو المعنى ، الذي هو اقدم ذاتاً من جهة حقيقته الأصلية ؟ انه امر يدعو الى القلق الفكري ! والله أعلم بحقائق الأمور .

= اللفظ ، وانما يوجد الكلام النفسي فقط . والعالم المعقول مجرد عن المادة في ذاته ، ولا يمكن ان يكون الكلام اليه لفظي ونفسي معاً ، لأن هذا الكلام ، وحسب ما تقدم ، هو خاص بالعالم غير المجرد بذاته عن لواحق المادية ، وبالعالم الذي يكون للعقل قدرة على تجريده من المادة .

(١) را: الفتوحات المكية ، ج ١ ، ص ٤٠٠ .

٣ - بحث في بيان معنى فناء كل شيء.

وبقاء وجه الله تعالى؛

١ - فناء الأشياء وحشرها الى الله تعالى :

إذا كانت حقيقة الكون هي انه رشة من رشحات وجوده ، ولمعة من لمعات نوره ، وإذا كان معنى كلمة (كن) التكوينية هي انها البداية والنهاية ، فليس معنى فناء الأشياء إلا عودتها اليه .

قال (الشارح المعتزلي): «كان الله تعالى موجوداً ولا شيء من الأشياء بموجود فوجب ان يكون آخراً كذلك... ويكون وحده سبحانه بلا وقت ولا مكان ولا حين ولا زمان ، وذلك لأن المكان اما الجسم الذي يتمكن عليه جسم آخر ، أو الجهة ، وكلاهما لا وجود له بتقدير عدم الأفلاك وما في حشوها من الأجسام ، أما الأول فظاهر .

واما الثاني ، فلأن الجهة لا تتحقق إلا بتقدير وجود الفلك ، لأنها أمر اضافي بالنسبة اليه ، فبتقدير عدمه لا يبقى للجهة تحقق اصلاً ، وهذا هو القول في عدم المكان حينئذ ، واما الزمان ، والوقت ، والحين ، فكل هذه الألفاظ تعطي معنى واحداً ، ولا وجود لذلك المعنى بتقدير عدم الفلك ، لأن الزمان هو مقدار حركة الفلك ، فإذا قدرنا عدم الفلك ، فلا حركة ولا زمان^(١)... » .

(١) شرح نهج البلاغة ، (لابن أبي حديد ، دار الاندلس) ، ج ٣ ، ص ٢١١ ، قا: مع البحراني ، ابن هيثم (شرح النهج) ، دار العالم الإسلامي ، ج ٤ ، ص ١٧٩ .

إذا كان تحقق المكان أو الجهة مقرون بتقدير وجود الفلك ، والزمان لا يتحقق إلا بوجود الحركة ، والحركة لا تتحقق إلا بوجود الأجسام ، فإن الأشياء جميعاً لا تتحقق إلا بكلمة (كن) الإلهية ذلك الرمز الالهي الذي به كانت الأشياء . وبه لا تكون ، انها سبب العدم والوجود ، والهيولى والصورة ، والإبداع والتحقق^(١) .

هذه الكلمة الإلهية ، (كن) التي بها كان كون الأشياء ، والتي بها يكون فسادهما ، هي مفسرة بقوله تعالى : ﴿ كما بدأنا أول خلق نعيده ﴾^(٢) وبقوله تعالى : هو الأول والآخر والظاهر والباطن .^(٣)

وهناك الكثير من الآيات التي تفيد معنى صدور هذه الأشياء عنه وعودها اليه تعالى . وما بدأ عن عدم وجب ان تكون الإعادة عن عدم ايضاً ، رغم كل مراحل الفعلية التي تمر بها الأشياء بعد خروجها من القوة الى الفعل ، كما ان الحشر العقلي للأشياء في الدنيا ، هو دليل على تحقق الإعادة ، وما قوله تعالى (نعيده) إلا دليلاً على ما اخبر عنه الكتاب العزيز من تحقق الحشر الشرعي حينما تطرح هذه الأشياء عنها جلايب المادية . وتبقى على صورتها الحقيقية التي لم تفاجأ بالحشر الشرعي ، لأنها كانت على علم به في الدنيا ، حيث أنها كانت تعلم بأن الحشر العقلي لم يكن إلا بداية للحشر الشرعي الذي به كمال التحقق في الوجود للصور الفعلية التي لا تعصى الله ما أمرها ولا تفعل إلا ما أمرت ، بل هو كمال لجميع

(١) اذا كانت الصورة متقدمة على الهيولى ، والفصل متقدم على تحصيل الجنس بالوجود ، فإن الإبداع متقدم على التحقق بحسب الوجود وإن لم يكن متقدماً عليه من حيث المفهوم ، اذ ان التحقق شأنه شأن الصورة والفصل ، وهو معهما دائماً لا يتخلف عنهما . إن لم يكن هو معنهما ، واذا انتزع عن الصورة معنى التحقق ، فلم تعد صورة ، وانما تصبح هيولى ، تأمل .

ومعلوم ، ايضاً ، ان القدماء قالوا: بأن «العدم هو اللاوجود» ، او هو إمكان التحقق ، «والوجود هو التحقق» ، وقد دفعنا قولهم هذا بالقول: إن التحقق له شأن (علي) ، وليس متعلقاً بمفهوم العدم والوجود ، باعتبار ان لهما تحققاً علياً ، وتعلق التحقق بكلمة (كن) الإلهية ، كتعلق العدم والوجود بها ، والله اعلم .

(٢) سورة الأنبياء ، آية ١٠٤ .

(٣) سورة الحديد ، آية ٣٠ .

الأشياء التي أطاعت أمر ربها ، وتقربت في عبادتها اليه ومعلوم لدى العقلاء ، ان جميع المخلوقات هي في سجود دائم لله تعالى ، حيث قيل : ان المخلوقات الحية ، وغير الحية ، كلها تسبح لله بحمده ، بشهادة قوله تعالى ﴿ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَيُسَبِّحُ اللَّهَ بِحَمْدِهِ ۚ ﴾^(١) . إن كلمة (وإن من شيء) انما تعني كل الأشياء ، ولا تعني شيء دون شيء ، ومن هذه الأشياء الأجسام مع كل ما ينبثق عنها من حركة ، وزمان .. الخ .

كلها أشياء تسبح لله تعالى ، ولكننا لا نفقه تسييح هذه الأشياء والله اعلم بتسييحها .

ان كلمة (كن) لا تحمل الحياة للإنسان فقط ، بل هي تحمل الحياة للأشياء جميعاً بحيث يمكن ان يقال : إن الله تعالى جعل للأشياء كلها نفوساً ، وهي تسبح لله بحمده ، وعدم معرفتنا بطريقة أو بأسلوب عبادتها وسجودها لا يعني ان ليس لها نفوساً وكيونة خاصة بها . إن الكون بجملته يسجد لله تعالى ، ويشهد له بالربوبية في جميع حركاته وسكناته ، وما يقال من ان المادة بسبب نقصها لم تصدر عن الله مباشرة لا يعني انها خارجة عن قدرته ، ومستقلة بنفسها ، ولا تحشر اليه ، فشأنها شأن كل ما خرج من العدم الى الوجود ونال نصيباً منه^(٢) .

(١) سورة الإسراء ، آية ٤٤ .

(٢) قلنا ، (فيما سبق) : ان الفلاسفة اختلفوا في شأن الهيولى ، فمنهم من قال انها متقدمة على الصورة ، ومنهم من قال ان الصورة متقدمة على الهيولى . وتبين لنا ان الذين قالوا بتقدم الهيولى واعتقدوا بذلك كان مآلهم الى الهيولى وهذا باطل كما مر ، وبما انهم اختاروا ذلك ، فلا بد من ان يكون رجوعهم اليها وليس الى الله تعالى الواحد القهار ، والله تعالى ينفذ لهم قرار العودة الى العدم ، وبش العودة الى الشرور والنقائص . اما الذين قالوا بتقدم الصورة على الهيولى ، وتحصل هذه الأخيرة بها ، فهم يبنوا ان الهيولى هي عين الإمكان والقوة ، وذاتها ماحية تعلقه بأمره تجوهر في الوجود والفعلية لأن حقيقتها كحقيقة الأعراض تابع . . . وتصورها يحتاج الى تصور الفعل ، وبناء على ذلك فإن عودة هؤلاء الى الله تعالى هي عودة محققة ، وبما انهم اختاروا الرجوع اليه ، فإن الله تعالى ينفذ لهم قرار الرجوع اليه . هذا هو معنى ان تكون الأشياء بما فيها الإنسان حرّة ، معناه ان تختار هذه الأشياء بنفسها طريق رجوعها وفنائها . . .

إن فناء الأفلاك وكل ما يتقدّر وجوده بوجودها من مكان أو حركة أو زمان ، هو أمر محقق شرعاً بكلمة (كن) الإلهية التي جعلت من الموجود موجوداً ، ومن المعدوم معدوماً ، بها يتحقق ، كما اسلفنا ، كمال الأشياء الذي هو فناؤها وعودها إلى الله تعالى .

قال الفارابي : «إن ما وجد من لا شيء ، لا بد أن يكون مآله إلى لا شيء»^(١) وهنا يجب التمييز بين حقيقتين بين حقيقة الأرواح الصرفة التي لبست ثوب الفعلية منذ أول وجودها ، وبين حقيقة المادة التي جعلت على شيء من الوجود ، فنقول :

إن الأرواح الصرفة ، لا شك ، أنها تعود إلى الله تعالى كونه المبدع لها ، وكونها منه ، ليس الله تعالى بقائل : ﴿فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين﴾^(٢) ، بلى .

وإذا كان هذا يدل على شيء فإنه يدل على أن تلك الأرواح لا يمكن أن تعود إلى لا شيء على نحو يفهم منه العدم ، والشر ، والنقص ، والإمكان ، وهي إن كانت تعود إلى شيء ؛ فإنها تعود إلى شيء لا كالأشياء ، إلى شيء هو جميع الأشياء ، وهو خلاف الأشياء كلها ، وقد صدق الأفاضل الأوائل في قولهم : مالك الأشياء كلها ، إذ هو علة كونها ، وليس فيه شيء مما ابدعه ، ولا يشبه شيئاً منها^(٣) . أنه الله تعالى مالك الكل ، وخالق الكل . وقد قال تعالى ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله . . .﴾^(٤) أنه شيء لا كالأشياء ، ولكن ﴿ليس كمثله شيء﴾^(٥) .

(١) را : (كتاب الجمع بين رأي الحكيمين) ، ص ١٠٣ .

(٢) سورة الحجر ، آية ٢٩ .

(٣) انظر الشهرستاني : ج ٢ ، ص ١٤٦ .

(٤) سورة الأنعام ، آية ١٩ .

(٥) معلوم أن (أبي حنيفة ، ت ١٥٠) ، هو أول من أطلق على الله الشئية ، وهو يستند إلى الآية القرآنية ، ﴿قل أي شيء أكبر شهادة قل الله﴾ ولكن (أبي حنيفة) يترجم الله تعالى فيقول : وهو شيء لا كالأشياء ، مستنداً إلى الآية الكريمة ﴿ليس كمثله شيء﴾ ، (سورة الشورى ، آية ١١) . را : النشار ، علي سامي ، (نشأة الفكر الفلسفي) ، دارالمعارف ، القاهرة ، ط ٨ ج ١ ، ص ٢٣٥ .

اما المادة ، فهي شيء ضعيف ، قال الحكماء : إن الله تعالى خلقها جنة ووقاية تنسب النقائص اليها ، ولقد جعل الله تعالى لها ضرباً من الوجود ، «والوجود متقدم على الماهية ، ماهية المادة ، كما ان الوجود فعلاً وبناء عليه ، فإن المادة من حيث موجودة ، فعل ، وكل قوة على فعل ، فذلك الفعل كمالها ، . . . إلا انها مرتبة ضعيفة من الفعل لا يترتب عليها آثاره»^(١) .

وبما ان هذه المادة أبدعت من لا شيء ، فإنها تعود الى لا شيء الى العدم ، وعودها اليه هو عين حشرها . [يقول (الملا صدرا) : «ان الفعليات الصورية تحشر الى الفعليات المجردة . اما الإمتدادات القارة . وغير القارة ، فإنها تحشر الى هاوية الهيولى ، وبما ان الهيولى تحشر الى العدم ، فإن هذه الامتدادات هي ايضاً تحشر الى العدم لغلبة العدم عليها . . . (بحيث يعود كل شيء الى اصله) القوى والاستعدادات ترجع الى الهيولى والفعليات الى ينبوع الفعليات » .

إن فناء كل الأشياء ، حقيقة اخبر الله تعالى عنها في كتابه العزيز ، اذ انها لا تستطيع ان تنتقل من هذا العالم الذي هو معدن الشرور والاعدام الى عالم آخر ، ولا بد من فنائها عن نفسها في حركتها الجوهرية التي تنعطف بها في الغاية على نحو المبدأ ، في الوجود على العدم .

يا له من حبل ممدود بين العدم والوجود ، فإن شد به الوجود كان وجوداً ، وإن شد به العدم كان عدماً . هذا هو معنى تأرجحك ايها الإنسان بين العدم والوجود ، بل هذا هو معنى ، «ما شم الكون بعد رائحة الوجود»^(٢) لغلبة العدم عليه ، وهو لا يكون غالباً إلا بعد ان يطرح عنه جلايب المادية . ويلبس الصور البرزخية ، حينئذ يحقق لنفسه بقاءً سعيداً . بعد ان كان قد حقق لنفسه في هذا العالم بقاءً شقياً مضطرباً .

تلك الأشياء ، لا شك ، كما قلنا آنفاً ان لها نفوساً وعقولاً وهي دائمة

(١) را : (الأسفار الأربعة) ، ج ٣ ، ص ٥٨ . [الهامش] .

(٢) المصدر نفسه ، ج ٩ ، ص ٢٦٤ .

التسبيح لله تعالى ﴿ولكن لا تفقهون تسبيحهم﴾^(١) ، وكلما كانت نفوس هذه الأشياء جميعاً اشرف واغنى ، كانت هياكلها المتصرفة فيها اضعف قوة وانقص وجوداً ، وهي بحسب الحقيقة لا هياكل لها حتى يقال ان هياكلها تفتنى وتزول . انها في حركة مستمرة ودائمة ، باعتبار ان لهذه الأشياء صوراً حقيقية في علم الله تعالى ، ولا يصح القول ، إلا فيما غلبت عليه مادة الهيكل ، ان هذه الأشياء راجعة الى الهيولى والى العدم ، بل ان منها ما يرجع الى الفعلية هي تلك التي قويت نفوسها ، بحيث يقال ان الأشياء في حركتها اما ان تصبح هيولى صرفة ، واما ان تصبح روحاً صرفاً ، واذا اصبحت روحاً صرفاً فهي ترجع الى اصل الفعلية بسبب ما حصلت من كمال في وجودها ، اذ ان نفس كل شيء سواء اكان مجرداً من لواحق المادة بذاته ، او مشوباً باللواحق المادية ، «او ان المادة نفسها ، يمكن ان تتكامل في وجودها من خلال حركتها الجوهرية وهي ان استمرت في تكاملها يمكن ان تتجرد عن ماديتها وتصبح كائناً روحياً»^(٢) .

واذا كان الحكماء قد صرحوا بأن لكل فرد من نوع حيوان صورة وبدن ، ولكل منهما في مدة بقائه الدنيوية حركة جوهرية استكمالية ، ولهذه الحركة ضرب الله لكل موجود كوني اجلاً فتخمر طيبته في ذلك الاجل ، فصورته بعد الإستكمال عن هذا المحل العنصري وتمتد بصورته المثالية الصرفة غير المشوبة بالعنصرية . . . ومعناه بعد الإستكمال يستغنى عن البدن الطبيعي مستكفياً بالبدن المثالي^(٣) . . .

وبناء على هذا يمكن القول انه ليس لكل فرد من نوع حيوان حركة جوهرية في بدنه ونفسه ، بل لكل شيء له نفس وهيكل ، او نفس وبدن ، بل لكل الأشياء غير المجردة بذاتها عن لواحق المادية ، قد يكون لها حركة جوهرية ، تجعلها مستغنية عن هيكلها الطبيعي مكتفية بهيكلها المثالي ، واذا صح ذلك صح القول : ان الكون ما هو إلا روح في النهاية يرجع الى الله تعالى في وحدته بعد ان

(١) سورة الإسراء ، آية ٤٤ .

(٢) راجع فلسفتنا . محمد باقر الصدر ، دار المعارف ، بيروت ، ط ١٤ ١٩٨٦ ، ص ٣٣٦ .

(٣) را : (الأسفار الأربعة) ، ج ٩ ، ص ٢٤٨ .

ينظم الى صورته العقلية الجامعة لأشياء هذا العالم^(١) ، ولا يستثنى من ذلك إلا ما شاء الله تعالى له ان يكون هيولى صرفة ، يكون العدم اولى بها من الوجود ، والقوة اولى بها من الفعل ، مثل تلك الهيولات العصاة بحسب الأوامر والنواهي التكوينية والتي تستلزم ايضاً ان تكون جهنم معاداً لتلك النفسانيات العصاة من حيث عدم الأوامر والنواهي التشريعية^(٢) . وهذه خاصة بالإنسان دون غيره ، باعتبار ﴿ان

(١) قد يشكل البعض على مقولة ، ان للعالم بحملته طلسماً ذو وحدة جمعية لا عددية محدودة ضيقة . وسبب هذا الإشكال هو رؤيتهم للمركبات في العالم ، وجعلهم باليسائط النفسية فيه ، ويندفع هذا الإشكال بما رواه الغزالي : من ان الإنسان اذا التفت الى روحه وجسده ، وأطرافه يجد نفسه كثيراً ، بينما هو اذا نظر بعين البصيرة الى نفسه ، فإنه يجد نفسه واحداً ، وهو لن يدرك هذه الوحدة إلا بريضة نفسية تغنيه عن نفسه ، وتظهر وحدته الحقيقية التي هي صورته في عالم الملكوت الأعلى . را: (احياء علوم الدين) ، بيروت ، دار القلم ، ج ٤ ، ص ٢٢٩ .

كما ان هذا العالم يوجد فيه من النفوس ما يحمله على الفناء عن نفسه من خلال حركة جوهرية استكمالية تجعل منه روحاً صرفاً ، وهذه الروح تجمعها الى رب طلسمه ، وخصوصاً بعدما اثبت العلم الحديث ان المادة ليست ديناميكية بذاتها ، وانها تتحول الى طاقة وتتكون منها الطاقة ، الى ما هنالك من اشياء اخرى علمية لا علم لنا بها . [را: مطارحات ، محمد مهدي شمس الدين ، ص ٨٦] .

اذن لا شك في ان العالم سيفنى عن نفسه ، وسيرجع الى رب طلسمه ، الذي وسع كرسي نوره سموات نفوس الأشياء ، وارضى اشباحها ، وفما حدسك برب الأرباب تعالى .
ان العالم صدر عن الله تعالى واحداً ، وسيرجع اليه واحداً .

(٢) ليس معنى قولنا مستثناة ، انها غير محكومة لله تعالى ، وغير مقدورة له ، وغير راجعة اليه تعالى ، بل معناه : ان هذه الهيولات العصاة ، والنفسانيات العصاة ، هي مطرودة من رحمة الله تعالى لأن معنى رجوعها اليه تعالى هو أنها في ملكوته ، وتحت ظلال جبروته ، وهي لا يمكن ان تكون بالقرب من حضرة جلال القدس والجبروت لما هي عليه من معصية ، فرجوعها اليه هو عين حشرها في جهنم كنفوس ، وعين حشرها في العدم كهيولى ، وهذا لا ينافي ما هو الحق من ان الكل راجع الى الله تعالى ومحشور اليه . وآية ﴿كل من عليها فان﴾ . . .

ان كل شيء راجع الى الله تعالى بحسب قوة او ضعف درجة وجوده ، وقولنا ان الإنسان هو معتبر من حيث الأمر التكويني والتشريعي ، لا يعني اكثر من ان كل شيء بحسب درجة اعتباره ، يأخذ مكانه الطبيعي الذي اختاره بنفسه ، وبما ان الإنسان قد علم بأن للجنة ثمانية ابواب . وللنار سبعة ابواب ، فما عليه إلا ان يعرف ان رجوعه الى الله تعالى ، لا يكون إلا =

النجم والشجر يسجدان﴾ دائماً وابدأ ، ولا يصح القول أن نفوس هذه الأشياء غير الإرادية ، (الطبيعية) ، ان مآلها الى هابوية الهيولى ، والله أعلم .

لذا ، فإن كل الأشياء فانية ، وسوف ترجع الى الله رجوعاً لا محيص لها عنه بسبب ما هي عليه من حشر عقلي في الدنيا يحتم رجوعها اليه بعد ان تفتى عن نفسها ، والمعلوم عندنا هو فقط فناء الإنسان عن نفسه . اما فناء سائر الأشياء الأخرى ، فلا علم لنا بفنائها عن نفسها ، مثلما لا علم لنا بسجودها ولا بكيفية تسبيحها ، إلا بأن نقول انها دائمة الطاعة ، لا تعصي الله ما امرها وتفعل ما تؤمر .

٢ - رجوع الأشياء الى الله تعالى :

إن الأشياء كلها ، الطبيعية ، والعقل ، والنفس ، راجعة الى الله تعالى ، وان صدورها عنه هو عين رجوعها اليه ، وهي راجعة طوعاً وكرهاً ، اذ انها لا تستطيع عليه تمرداً ، لأن ناصيتها بيده ، وامساكه لها هو حقيقة وجودها^(١) ، وأنى لها ان تكون أشياء اذا لم ينفخ فيها نفخة الحياة تارة ، ونفخة الموت طوراً ، نفخة الصدور عنه ونفخة الرجوع اليه ، حيث انه لا موت لها بحسب نفوسها المستكملة جميعاً . لذا فإن رجوع الأشياء الى الله تعالى ، هو رجوع محقق اذ انه لا بد من انعطاف كل شيء على اوله ، ولما كان حكم الكل

= عن طريق هذه الأبواب ، فهو اما ان يدخل من الباب السابع ، واما ان يدخل من الباب الثامن (٨) ، فإن دخل من الباب السابع (٧) كان له ما لجميع الهيولات المعصاة والفسانيات المعصاة ، وان دخل من الباب الثامن ، (٨) كان له ما لجميع الفعليات التي أشرقت بنور ربها . والتي هي راجعة باستمرار الى ينبوع الفعلية .

اللهم انا نسألك رجوعاً فعلياً ، وقولاً حقيقياً ، انك انت ارحم الراحمين . كما يمكن القول ايضاً : ان رجوع الإنسان الى الله تعالى ، هو يختلف عن رجوع والنجم والشجر وغيرهم الى الله تعالى ، باعتبار ان لها ابواباً لا نعرفها ، ولا بوسعنا الحديث عنها ، وقولنا هنا كقولنا في حقيقة سجودها وتسبيحها ، والله اعلم .

(١) را : (الموسوعة الفلسفية العربية) ، معهد الإنماء العربي ، معن زيادة ، ص ١٥٣٨ ، [ابن عربي] .

حكم كل واحد ، بشهادة قوله تعالى ، ﴿ولا بعثكم إلا كنفس واحدة﴾^(١) فإن انعطاف هذه الأشياء بجملتها على أولها هو أمر واقع لا محال ، وأول الأشياء هو كلمة (كن) الإلهية التي كانت بها ، وكذلك هي غاية الأشياء ، وكما يقول العرفاء : ان «الغايات على نحو المبادي» ، وغاية الأشياء هي الله تعالى الذي هو مبدؤها ، والذي إليه مرجعها .

إن كلمة (كن) تمنع الأشياء من ان تكون مستقيمة^(٢) ، وتحملها على ان تكون منعطفة دائماً على أوائلها ، فكيف لا ؟ وانتم تعلمون ان الجنة الأخرى معطوفة على الأولى ، ومتماثلة معها؟؟ بل كيف لا ، وصريح العقل قد دل على ان كل شيء من الأشياء هو منعطف على صورته المثالية . . يمكن القول : ان الأرض لها صورة أخرى ، هي عين ثابتة لها ، او كما يقول (افلاطون) : لها مثال هو حقيقتها ، وكذلك يوجد للسماء صورة مثالية ، ولكل الأشياء المسبحة بحمد الله تعالى . [يقول (الملا صدرا) . . . إن للأرض صورة أرضية أخرى بيضاء تقيّة ، فيها الخلائق كلها والنبیون والشهداء ، والكتب والموازين . . . كما في قوله تعالى : ﴿واشرق الأرض بنور ربها ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضي بينهم بالحق وهم لا يظلمون﴾^(٣) . [٣٩/٦٩] .

هذه الأرض ، (يوم الحشر الشرعي) ، مبسطة لجميع الأشياء الحقيقية (البيضاء ، لكن «معنى بسطها لا ينكشف إلا لذوي البصائر»^(٤) ، وهذه الصور حية دائماً ، وهي الناطرة الى وجه ربها غداً ، بشهادة قوله تعالى : ﴿فإذا هم قيام ينظرون﴾^(٥) .

(١) سورة لقمان ، آية : ٢٨ .

(٢) هي لا تكون مستقيمة في خط رجوعها في الآخرة (في صورتها النفسية) ، والحكم عليها بالإستقامة والنظام هو حكم على مجازيتها ، وليس على حقيقتها ، اذ ان حقيقتها موجودة في علمه تعالى وهي منعطفة عليها .

(٣) (العرشية) ، ترجمة غلام حسين أهني ، ص ٤٧ .

ص ٨٨ . وقا : مع الأسفار ، ج ٩ ، ص ٢٦٦ .

(٤) م . ع . ، ص ٤٧ .

(٥) سورة الزمر ، آية : ٦٨ .

هذا هو حال الأشياء في طريق رجوعها الى الله تعالى ، إنها اشياء صدرت عن الله تعالى وتحقق بصورها المثالية لأجل ان يكون لها حركة يتوهم البعض انها حركة مستقيمة ، إلا انها في الحقيقة حركة انعطافية على صورها التي هي في علم الله تعالى . وبما ان الطبيعة المادية هي آخر الجواهر الصورية ، فهي لا بد ان تعود الى الله تعالى ، بعد ان تكون قد وصلت الى حقيقتها الفعلية التي هي صورتها الأخروية النفسية . «اذ ان لكل شيء في الآخرة صورة نفسية ، ذات حياة وقبول للإشراقات العقلية الفائضة منه تعالى»^(١) .

اذن رجوع الأشياء جميعاً ، بما فيها هذه الأشياء المادية التي يراد لها ان تكون صنماً بلا روح في الدنيا والآخرة ، الى ينبوع الفعلية هو امر محقق ، ويمكنك ان تلمس معنى ذلك من خلال انفرادك مع نفسك ، وعن طريق تأملك لأشياء هذا العالم ، وخاصة النجوم التي احدثت لبنينا ابراهيم (ع) سقماً وجودياً انتهى به الى الفناء عن نفسه ، رغم بقاءه بين اولئك الناس الذين لم يسمعوا قول الله تعالى . قد يقبل منا هذا الإستطراد في اثناء بياننا لمعنى رجوع الأشياء الى ينبوع الفعلية ، لأن العجب هو سيد الموقف عند اغلب الناس فيما يعود الى هذه المعاني التي لا يقبل بها إلا الإنسان الذي امتحن الله قلبه للإيمان ، والذي أدى به التفكير والتأمل الى مباشرة روح اليقين .

إن الله تعالى منح هذه الأشياء تحققها ووجودها ، وهو قادرٌ على ان يسلبها ما منحها اياه ساعة يشاء ، ولا راد لأمره ﴿انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون﴾^(٢) ولا يعجزه شيء لا في الأرض ، ولا في السماء ، ورجوع هذه الأشياء اليه حين امره لها بالرجوع هو محقق سواء اكانت فانية عن نفسها بحركتها ام لم تكن . اذ انها لا تستطيع ان ترد امر الرجوع ، لأنها لم تقدر على رد امر الصدور ، ولكن الاشياء تعي حقيقة ما هي مرغمة على قبوله وتأتي طائعة لأمره تعالى .

(١) را: (الاسفار الأربعة) ، ج ٩ ، ص ٢٦٧ .

(٢) سورة يس ، آية: ٨٢ .

وإذا كانت الشكوك قد زادت حول حقيقة الطبايع الجسمية نتيجة لعدم قدرة الكثيرين على تفسير معنى رجوع الهيولى الى الله تعالى بسبب ما هي عليه من نقص وشور ، فتللك الشكوك يمكن ان تدفع بما ذهب اليه (الملا صدرا) لجهة قوله ان الهيولى (المادة) لا بد من ان تكون على شيء من الوجود^(١) حتى يصح القول انها راجعة الى ينبوع الفعلية .

إن الشكوك لا تدفع فيما لو كانت المادة عدماً محضاً وليست على شيء من الوجود ، ولو أنها كانت كذلك ، لكانت شرأ من كل الوجوه ، وما يكون كذلك يكون معدوماً ، ولا يكون موجوداً وقد فرضت موجوداً - وهذا خلف - بقي ان نقول : إن المادة موجودة ، ومبدعة ، وهي على شيء من الوجود حتى يصح قولنا : انها راجعة الى ينبوع الفعلية الى الله تعالى كما لو انها كانت شرأ من كل الوجوه ، لما صح صدورها عن النفس ، واذا لم يصح صدورها عن النفس ، لم يصح رجوعها اليها ، وكذلك لم يصح رجوع هذه الأخيرة الى العقل ، ولما صح ايضاً رجوع هذا الأخير الى الله تعالى ، سبحانه وتعالى عما يشركون ، ولأنه لو صح ذلك ، اي عدم رجوع العقل الى الله تعالى ، لكان معنى ذلك ان المادة قديمة ، وهذا باطل .

لقد اجمع الحكماء : على ان الله تعالى افاض على العقل اولاً وصوره على مثاله تعالى عن المثل والتشبيه قبل ان يفيض على غيره ، اذ لم يجز في العناية الواجبية صدور الممكن الاخر قبل الاشراف كما علمت ، بل لا بد من افاضة الاشراف اولاً وبعده الاشراف فالأشراف الى الاخر فالأخر . . . فلا جرم صدر من الباربي اولاً أنية العقل تماماً كاملاً . . . وهذا الأخير لم يجز ان يقف عند ذاته من غير ان يصدر عنه ما يناسبه . . . فأفاض من نوره وقوته على النفس ، وكذلك النفس لما امتلأت نوراً وقوة . . . وغاية ما يمكن للنفس ان تقبله لم تقدر على الوقوف على ذاتها لعل ان تلك الفضائل والخيرات التي افادها العقل تشوقها الى التشبه بالعقل والإنصال به ، فأفاضت من نورها على ما تحتها لكن على سبيل التجدد

(١) را : (الأسفار الأربعة) ، ج ٣ ، ص ٥٨ . وقا : مع (ارسطو) ، بدوي ، عبد الرحمن ، بيروت ، دار القلم ، ط ٢ ، صص ١٣٤ - ١٣٥ .

الزمني^(١) ، اذ ليست تامة الوجود ، وإلا لكانت عقلاً لا نفساً - وهي نفس هذا خلف ؛ فملأت هذا العالم من نورها وبهائها وحسنها من صورة الأنواع وطباع الجسمانيات كالأفلاك ، والحيوانات والأسطقات ؛ فتلك الصور ايضاً في غرائرها وجبلاتها الجود على ما تحتها ، . . . لكن الطبيعة المادية لما كانت آخر الجواهر الصورية وادانها لم تقو على شيء غير الهيولى التي ليس شأنها غير امكان الاشياء واستعدادها ، وغير الحركة . . . والهيولى والحركة شأنهما الحدوث والدثور . . . والشروع والإنهاء ، فلا جرم سيخرب هذا العالم ويزول جميع ما في الأرض وتؤول الى العدم والفناء كما قال تعالى : ﴿ كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام ﴾^(٢) فتكر الطبيعة راجعة الى النفس ، والنفس راجعة الى العقل ، والعقل راجع الى الواحد القهار ، كما قال تعالى سائلاً ومجيباً ﴿ لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ﴾^(٣)^(٤) .

هذا هو معنى الصدور عنه تعالى والرجوع اليه عند الحكماء الإلهيين .
فقول القائل : إن المادة ليست على شيء من الفعل ، من الوجود ، يبطل معنى وحقيقة رجوعها الى النفس التي هي بدورها راجعة الى العقل . . . الى الله تعالى .

سبحان من جعل في كل شيء فعلاً ، يحتم عليه العودة الى ينبوع الفعلية ، والى ساحة قدسه وعالم ملكوته ، انه «الاول والآخر ، والظاهر والباطن» .

(١) قوله (قده) : «على سبيل التجدد الزمني» ، انما يعني ان (أنية العقل الصادر عن الباري تعالى هو تام وكامل وغير متوقف الوجود على الزمان ، بينما النفس ليست تامة الوجود ، ولهذا فهي متوقفة الوجود على الزمان ، (بل هناك الكثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقفة الوجود على الزمان ، مثل تلك الأنفس النبوية التي كانت موجودة ، وأدم لم يزل بين الطين والماء ، [حديث شريف] . كما انه كيف تكون تامة الوجود وقد صدرت عنها طبائع الجسمانيات ، والأفلاك ، والحيوانات!!

(٢) سورة الرحمن ، آية ٢٦ ، ٢٧ .

(٣) سورة غافر ، آية ١٦ .

(٤) را: (الأسفار الأربعة) ، ج ٩ ، ص ٢٦٦ .

لقد دفعت الشكوك عند الحكماء الإلهيين بهذه البراهين والأدلة التي لا
مناص من التسليم بها والتي لا قدرة لنا على الإفلات من انوارها ، المفاضة من
تلك العوالم القدسية ، على تلك الأنفس النورية ، والتي هي نهاية عقول
القوم .

٤ - بحث في بيلان معنى كمال التحقق الانساني

حقيقة الإنسان :

لقد ميز الله تعالى الإنسان عن غيره من الموجودات بما جعل فيه من قلب وعقل ، وغير ذلك من النعم الإلهية التي لم يكن الإنسان انساناً إلا بها ، لقد ميزه تعالى بما بعث فيه من روحه ، وكرمه حيث جعله خليفة له في الأرض ، وحمله من الاماني ما عجزت عن حمله الجبال ، وما كان ذلك للإنسان إلا لأنه أهل لذلك ، إن الله تعالى اعلم حيث يضع رسالته ، وعند من يضع سره .

وكما قال الحكماء : إن حقيقة الإنسان كامنة في ان الله تعالى اعتبره وأوحى له وكرمه بأن جعل منه سرّاً ملكوتياً ، وعقلاً كلياً له اهلية الحكم على سائر الاشياء التي لا قيمة لها إلا بحكم العقل عليها ، من حيث معرفتها والاستفادة منها ، بشهادة قوله تعالى ، ﴿ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولاً فامشوا في مناكبها ﴾^(١) .

نعم انها حقيقة مدركة عند العقل الانساني ، لكنها غير معتبرة عند الكثيرين بسبب جهلهم بحقيقة امرهم ، اذ انهم ظنوا بأنفسهم خيراً حينما استلنوا وتهاونوا في تعقل معنى وجودهم . لكن الحقيقة تبقى لأنها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بذلك الفيض الإلهي الذي اعطى الإنسان الحقيقي بعداً من ابعاده ، ونوراً من انواره ، مما يزيد ذلك تألقاً واشراقاً وتحققاً ، انه الله تعالى الواهب للنعم ، المقدر للأمور ، الماسك بنا ان نزول . . .

(١) سورة الملك ، آية ١٥ .

بل ماذا نقول عن حقيقة الإنسان وهو الحقيقة وعن وجوده وهو الوجود ، وعن كمال التحقق له وعنده ، وهو المتحقق في وجوده ، بما جعل الله تعالى فيه من روحه؟؟

لقد تحقق هذا الإنسان لأجل ان يكون خليفة لله تعالى ، ولأجل ان يقوم بما يؤمر به من تحقيق لأشياء هذا العالم التي هي ساجدة ابداً للإنسان الذي جعله الله تعالى روحاً لها بما يدبّر فيها وبما يحقق منها حيث ان الله تعالى منحه القدرة على تدبيرهما وتحقيق الكثير منها .

هذا هو الإنسان الذي يراد له ان يكون مسلوب الكيان والحرية والكلمة ، بل هذا هو شأن الإنسان الذي جعل من نفسه شراً بعد ما جعله الله خيراً بما لجأ اليه هذا الإنسان من افعال واقوال منعه من ان يقول حقاً ، وان يدفع باطلاً عن نفسه وعن الآخرين .

ما معنى ان يكون الإنسان خليفة : غير ان يكون متحققاً في وجوده ، متواصلاً مع سببه؟ بل ما معنى ان يكون الإنسان كاملاً في تحققه ، غير ان يكون ملتزماً بما امره الله تعالى من حب للخير وطلب له ، ومن كره للشر وبعد عنه؟؟ انها الحياة الدنيا التي تمنع الإنسان من ان يكون متحققاً ومتواصلاً ، انها هي التي تقطع به ، وتحول دون فثائه عن نفسه ولقائه مع ربه!؟

كمال التحقق ، أو الإنسان الكامل : (١)

لكي يكون الإنسان كاملاً ، ومتحققاً ، أو كاملاً في تحققه ، عليه ان يعيد

(١) ديمومة التحقق ، عندنا ، لا تعني اكثر من التواصل في الوجود ، وان يكون الموت في اثناء عملية التحقق نوع استكمال وليس انعداماً ، وان الإنسان اذا مات ، فإنه يستمر في تحققه ، سواء اكان تحققاً انسانياً او حيوانياً وصولاً الى قوله تعالى ﴿أخسثوا فيها ولا تكلمون﴾ ١٠٨/٢٣ ، اذا كان التحقق حيوانياً... والى كلمة (كن) ، اذا كان انسانياً . ان الموت لا يستلزم تحققاً جديداً ، وانما الخلق من العدم هو المستلزم له ، وكما يقول العرفاء : ان الموت هو ابتداء حركة الرجوع للنفوس الالمية الى الله تعالى . [راجع البحث السابق] .

الى نفسه معنى (كلمة كن) التي نستعبد ان نسيها ، ﴿نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾ ١٩/٥٩ ، وان يبعث في قلبه معنى سرها حتى يكون بمقدوره ان ينتهي اليها ، ويصبح هو هي ، بذلك يكون الإنسان كلاً وكوناً وكاملاً في تحققه ، وفانياً عن نفسه ، له مالها والعكس هو ، انها الروح التي تسع الله تعالى وما وسعني ارضي ولا سمائي ، ووسعني قلب عبدي المؤمن^(١) الذي من كمال تحققه ان يقول للشيء ﴿كن فيكون﴾ يا له من عالم ملكوتي تسعه الدنيا ، فكيف يرضى الإنسان بأن تكون الدنيا هي عالم ملكوته وسر جبروته؟؟

من كمال التحقق ايضاً ، ان يكون هذا الإنسان قادراً على اخراج قلبه من الدنيا بارادته قبل ان يخرج منها بدنه وقلبه كرهاً ، انه مخير بين ان يخرج بنفسه ويكون له ما يريد ، وبين ان يخرج الله تعالى من الدنيا ، ويكون له ثمن تربصه بالدنيا التي انسته ما له من معنى الكينونة والخلود .

يقول الإمام علي (ع): اخرجوا من الدنيا قلوبكم قبل ان تخرج منها ابدانكم^(٢) .

معلوم ان آدم (ابو البشر) (ع) حينما كان في الجنة الأولى قال الله تعالى له ، ﴿يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين﴾ [البقرة/ ٣٥] ، لكن النتيجة كانت ان الشيطان ازلهما فخرجا منها ، وعدم طاعتها هذه كانت سبباً لخروجهما عنها (اي عن الجنة) ، لقد اخرجوا قلوبهما منها قبل ان يخرجها منها بدنهما ، ولم يكن ذلك مطلوباً منهما ، فخرجا منها ، ﴿فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه﴾^(٣) ،

كما ان الحياة الطبيعية هي انتهاء حركة النزول لها من عنده .
 ان التحقق والكمال فيه يجعل من موت الإنسان امرأ طبيعياً ، وتنام له ، بل هو الخير بعينه . اما المتحققون بالمعنى الحيواني ، فهم الذين يرون في الموت نقصاً وعدماً ،
 انهم قوم لا يعقلون ...

(١) حديث قدسي .

(٢) نهج البلاغة: الخطبة: ٢٠٣ .

(٣) سورة البقرة ، آية ٣٧ .

وكان ما كن من أمر هبوطه الى هذه الدنيا الذي كان سبباً لعمارتها ، ولقيمتها ،
فهلاً الى خروج قلبه منها من سبيل؟؟

إن الله تعالى لم يرد لأدم (ع) خروجاً من الجنة الأولى . وخيّر في أن يلتزم
جانب الأمر الإلهي ، وبين المعصية له فكان اختياره الصعب بأن اخرج قلبه
منها ، ولما دخل هذا الإنسان عالم الملك خيّر الله تعالى أيضاً بين أن يخرج
قلبه من الدنيا وبين الإستسلام لها فكان اختياره لها ، رغم كل ما يعرفه عن
مساوئها وغرورها ، ومعلوم أيضاً ، انه مثلما كان الإنسان مخيراً في الجنة
الأولى هو الآن مخير في الدنيا ، ولكنه في اغلب الأحيان يختار عكس ما هو
مرغوب له من الله تعالى الذي امره بأن يدع الدنيا حتى يكون له الانعطاف
الحقيقي على معناه الوجودي الذي كان له قبل ان يكون في هذه الدنيا . إن الله
سبحانه وتعالى لم يخيّر الأشياء جميعاً ، وبخاصة الانسان ، في الحشر العقلي
الذي هو متحقق ازلاً وابدأ ، ولا يستطيع له احد خلافاً لما هو عليه الإنسان من
انمحاق تحت ظلال الرحمة الإلهية التي تمنعه من ان يكون حراً في ايجاد نفسه .
ورغم ما هو عليه الإنسان من جبرية في خضوعه لإرادة الله تعالى التي اوجدته من
دون ان يكون له ثمة رأي في هذا الوجود ، إلا ان هذه الإرادة الالهية خيّرت
الإنسان واعطته من الحرية ما يؤهله ويسمح له بتحقيق نفسه وحشرها الى الله
تعالى ساعة يشاء ، من قبيل أن يلتزم الإنسان بأمر ربه الذي اعطاه القدرة على ان
يخرج قلبه من الدنيا ، بحيث يستطيع ان يطرح عن نفسه جلباب البدن ويلبس
تلك الصورة البرزخية التي هي صورته الحقيقية في الجنة الاولى والآخرة .

والحق يقال : إن الإنسان اذا لم يستطع اخراج قلبه من الدنيا ، فإنه لن
يكون بامكانه الانعطاف على حقيقته الاولى ، وكذلك لن يكون قادراً على ان يرى
الاولى بعين الآخرة لما هو عليه من مادية وشهوانية ، وهذا يؤدي الى قطع حبل
تواصله الى ان يحشر هذا الإنسان حشراً شرعياً رغماً عنه ، حينئذ يعرف حقيقة
ما كان عليه من عناد وجهل كانا يحولان دون وصوله الى الآخرة قبل ان يأمر الله
تعالى بالوصول إليها . كيف لا ؟ وانتم تعلمون ان خروج القلب من الدنيا ، انما
هو خروج لحقيقة الإنسان من دار مجاز الى دار مقرر ؟ .

اذ انه لا يبقى اي اعتبار لبدن خرج منه القلب الى قلب الملكوت ، ولم يعد فيه من الحقيقة ما يحمل على النظر اليه ، بعكس ما اذا استبد هذا البرزخ المادي والشبح الهولي بقلب الإنسان ومنعه من ان يتحقق في وجوده ، ومن أن يحشر نفسه اختياراً في عالم ملكوته . . .

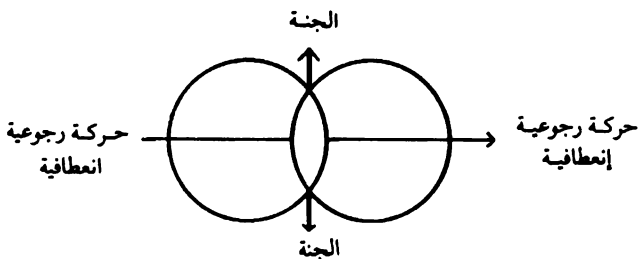
إن كمال التحقق في الوجود^(١) هو في هذا ، في أن يحشر الإنسان نفسه حشراً شريعياً طوعاً ، أي ان يسبق الأمر الإلهي الذي اخبر عن حقيقة حشره في نهاية عمره ، حيث لا يستطيع الإنسان ان يرد هذا الأمر سواء اكان محققاً لنفسه طوعاً او لم يكن ، وهذا الحشر الشرعي لا يحصل للإنسان في حياته إلا حينما يخرج هذا الإنسان قلبه من الدنيا قبل ان يخرج منها بدنه ، اذ انه يستحيل ان يكون الإنسان متحققاً في وجوده اذا لم يكن متصلاً بأخوته التي عين اوله .

يقول (الملا صدرا) : يجب ان يعلم ان الجنة التي خرج عنها ، ابونا آدم وزوجته لأجل خطيئتهما غير الجنة التي وعد بها المتقون . . . وإن كانتا متفتحتين في الحقيقة والرتبة والشرف لكونهما جميعاً دار الحياة الذاتية ودار البقاء غير متجددة ولا متبدلة ، ولا دائرة ولا فانية ولا زائلة ، وبيان ذلك ان الغايات كالمبادئ متحاذية متقابلة . . . وقد شبهت الحكماء والعرفاء هاتين السلسلتين بالقوسين من الدائرتين اشعاراً بأن الحركة الثانية الرجوعية انعطافية لا استقامية^(٢) . .

(١) إن الله سبحانه وتعالى اراد لهذا الإنسان ان يكون كاملاً ومتحقفاً ، ولهذا السبب كما يقول الإمام علي (ع) : «ارسل الى الناس رسلة وواتر اليهم انبيائه ليستأدوهم ميثاق فطرته ، وليذكروهم منسي نعمته را : نهج البلاغة . واذا كنا نجد بعض الناس قد ازالوا عنهم هذا النعمة بسبب عدم اطاعتهم لأنبياء الله تعالى ، فذلك حاصل باختيارهم ، بعد ان استبدت بهم الشهوات الحيوانية ، وبعد ان اصبحوا اسرى رغباتهم وشهواتهم ، اذ ان الله تعالى قد امرهم بامتلاك اعنة الرغائب ، وبالمحافظة على تحققهم الإنساني بالترام جانب الأمر الإلهي الذي ارسل رسلة للقيام به . وهداية الناس اليه ، ولما ارتضوا لأنفسهم التحقق الحيواني بابتعادهم عنها ومعاداتهم لها ، تعذر عليهم آثار دفائن عقولهم مما حال بينهم وبين حياة قلوبهم وعقولهم لجهة ما يحدثه هذا الابتعاد من الفراغ القلوب من حقائق الإيمان التي هي من اهم ما يدل على انسانية الإنسان .

(٢) (الأسفار الاربعة) ، ج ٩ ، ص ٣٢١ ، قا : مع كتاب العرشية (للملا صدرا) ، طبعة =

هذا هو معنى الإنعطاف الوجودي والتحقق السرمدى للإنسان^(١) الذي استطاع ان يعبر حدود هذه الدنيا التي تمنعه من ان يكون منعطفاً اذا ما اتخذ منها دار مقر . وهذا ما عناه الامام علي (ع) بقوله : «اخرجوا من الدنيا قلوبكم» حتى يتسنى لكم الإتصال بالجنة الروحانية ، واليك بيان هاتين السلسلتين :



كان (آدم) (ع) في الجنة التي خرج عنها مأموراً ومخيئاً في ان يقرب وزوجه الشجرة أو لا يقرب . في ان تقع الخطيئة منهما أو لا تقع ، لكن في الجنة التي وعد بها المتقون ليس الأمر كذلك ، لأن الإنسان اطلع في هذه الدنيا على حقيقة الأمر والخطيئة ، وعلم ان مخالفة الأمر الإلهي لا بد انها متتية به الى ما لا تحمد عقباه . ومثلما كانت المعصية الأولى التي أقدم عليها (آدم) سبباً لخروجه من الجنة وسبباً لعمارة هذا العالم ، فإن خروجه من هذا العالم سيكون سبباً لخرابه وزواله ، وها هو يشهد بنفسه على بوار السموات وانتهاء مدة عالم الحركات ، ومرور الجبال التي يظن البعض انها جامدة ، ومن كان على شيء من التحقق الإنساني ، فلا بد من ان يرى بعين قلبه حقيقة ما هو عليه هذا العالم من حركة تحتم انتهاؤه الى صورته الحقيقية التي ليس فيها شيء من المواد .

= اصفهان ، (مرجع مذكور) ، ص ٥٧ ،

(١) لو كانت الحركة الثانية حركة استقامية ، لكانت الجنة التي خرج عنها ابونا آدم جنة غير متفقة في الحقيقة والرنية والشرف مع الجنة التي وعد بها المتقون ، هذا ما فهمناه عن فيلسوفنا الإلهي ، واه اعلم بحقائق الأمور .

ولكي يكون الإنسان عارفاً بما هو عليه هذا العالم ، فعليه أولاً وقبل كل شيء ، ان ينظر الى نفسه ومن ثم الى العالم ، باعتبار انه اذا كان متحققاً بما بعث الله فيه من رسول باطني ، وبما بعث الله اليه من رسل وانبياء قاموا بهدايته في هذه الحياة الدنيا الى ما يجعل منه انساناً فانياً عن نفسه ، فهو ان كان كذلك لا بد ان يرى العالم فانياً عن نفسه ، لأنه ليس وحده المبعوث فيه من روح الله تعالى ، ولا وحده المتحقق في وجوده ، ولا وحده المتحرك نحو غايته ، بل انه جزء من هذا العالم الحي الذي هو آية الله العظمى . لذا فإن عدم فناء الإنسان عن نفسه ، وعدم خروجه من بدنه ، يحولان دون رؤية العالم على حقيقته ، لانه إن رأى البساطة في نفسه ، لا بد ان يراها فيما هو محيط به ، واذا رأى نفسه متعدداً فلا بد ان يرى العالم كذلك . إن رؤية الإنسان لنفسه على حقيقتها تجعله مدركاً لمعنى الحشر الذي ينتظر موجودات هذا العالم :

إن اول مرحلة من مراحل الحشر الى الله تعالى والرجوع اليه ، هي مرحلة الحشر العقلي الذي بدايته بداية الایجاد والخلق من العدم ، او قل هو معنى انبساط وجوده على هياكل الموجودات ، باعتبار ان العالم منذ خلقه الله تعالى هو محشور اليه عقلاً ، وهو في طريقه ، كما اخبر الله تعالى ، الى الحشر الشرعي الذي هو عبارة عن فناء الموجودات وعودتها اليه .

فناء الإنسان عن نفسه :

قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾^(١) .

يقول الإمام علي (ع): إن الله تعالى لم يخلقكم عبثاً ولم يترككم سدى ولم يدعكم في جهالة ولا عمى^(٢) .

هذا الإنسان الذي كرمه الله تعالى ، وهداه الى ما يجعل منه انساناً حقيقياً ، لم يترك سدىً وانما خلق لأجل ان يكون عبداً حياً في قلبه وعقله ،

(١) سورة الذاريات ، آية ٥٦ .

(٢) نهج البلاغة: الخطبة ٨٦ ، والخطبة ٦٤ .

بحيث يكون قادراً على إقامة جسر بينه وبين سببه الحقيقي الذي هو سبب وجوده ، هذا الجسر هو جسر العبودية التي هي في عين كونها حرية ، بل هي سبب الفيوضات الرحمانية بشهادة تلك الآيات القدسية التي بثها رب الأرباب في أرجاء الملك والملوك ، وكان للإنسان منها النصيب الأكبر كونه القلب الحي النابض الذي يثبت في أرجاء الجسم ما يجعل منه آية نورية فيها من الدلالة على الحياة بقدر ما فيها من الدلالة على الفناء عن النفس والرجوع الى الله تعالى .

يقول (الملا صدرا): «إن جميع الممكنات بحسب الطبائع والفرايز طالبة إياه تعالى منساقة اليه متحركة نحوه انسياقاً معنوياً وحركة ذاتية ، وهذه الرغبة والحركة لكونهما مرتكزين في ذاتها من الله تعالى لم تكونا هباءً وعبثاً ولا معطلاً...» (١) .

فإذا كانت الممكنات بحسب طبائعها منساقة اليه رغم ما هي عليه من مجازية ، فكيف بهذا الإنسان الذي جعله الله تعالى خليفة له في الأرض بما بعث فيه من روحه مما لا يدع مجالاً للشك بأنه الآية الكبرى في عالم الممكنات؟ هذا الإنسان ليس الهدف من خلقه ان يكون قيماً على جميع الاشياء في هذا الكون فحسب ، بل الهدف من تحقيق الله تعالى له هو ان يكون عبداً حقيقياً له ، يبعث معاني الحياة في كل شيء جعل قيماً عليه ، انها العبودية الحققة لله تعالى التي تكشف للإنسان حجب الظلام ، وتجعل منه انساناً بصيراً محيطاً بكل شيء علماً... عبودية يحقق الإنسان بها ذاته ، ويرتفع بها الى مستوى الحقيقة المطلقة التي هي غاية جميع الخلق .

لقد اخطأ الإنسان حينما نسب الحقيقة الى ذاته قبل أن يفنى عن نفسه ، بل انه اخطأ حينما نسب الوجود الى ذاته وهو لم يزل ضعيف التحقق ، باعتبار ان الإنسان كلما ازداد تحققاً ازداد شرفاً في الوجود لدرجة قد يصبح واجباً في وجوده يقول للشيء كن فيكون» . انهم «عباد الرحمن الذين يمشون في الأرض هوناً» ، وفي السماء كبرياءً وعظمة وعزة ، هناك يعرفون عظمة الله تعالى

(١) الأسفار الأربعة: ج ٩ ، ص ٢٤٤ .

ولا يجري عليهم قول القائل : «عجبت لمن عرف عظمة الله تعالى كيف يتعظم؟» وهل معنى عظمة هؤلاء غير ما هم عليه من استغراق في العبادة ، ومن تجهد لأجل الوصول الى الغاية الى الله تعالى الذي هو غاية الغايات ، ومبدء المباديء ؟ .

هذا هو معنى عبادة الله تعالى ، بل هذا هو معنى الحركة الإنسانية الهادفة . انها حركة يفنى فيها الإنسان عن نفسه لكي يبقى ، بحيث يصبح حقيقة لها شأنها (العلي) ، وكل ذي حقيقة راجع الى حقيقة الله تعالى ، وكما يقول الحكماء : «إن عالم العقل والصور الإلهية والأنوار المفارقة كلها عائدة اليه فانية من ذاتها باقية ببقاء الله تعالى ، والله معادها كما انه مبدؤها»^(١) .

إن فناء الإنسان عن نفسه في حركته العبادية يجعل منه عقلاً خالصاً ونوراً مفارقاً له ما لجميع تلك الأنوار المفارقة ، وهذا ما سنعرض له في معنى الصعق الإلهي .

قال العارفون : إن معنى قول الإمام علي (ع) «يعود سبحانه وتعالى بعد فناء الدنيا لا شيء معه . . . الى قوله ، واليه مصير جميع الأمور» ، معناه ، ان العارف اذا حق له الوصول التام حتى غاب عن نفسه فلحظ جناب الحق سبحانه بعد حذف كل قيد دنيوي او اخروي عن درجة الاعتبار ، فإنه صح كما يفنى هو عن كل شيء كذلك يفنى عنه كل شيء حتى نفسه ، فلا يبقى بعد فنائها عنه إلا وجه الله تعالى ذو الجلال والإكرام ، فكما كانت الأشياء عند اعتبار ذواتها غير مستحقة للوجود ولواحقه كذلك يكون عند حذفها عن درجة الاعتبار وملاحظة جلال الواحد القهار ليس إلا هو»^(٢) .

هذه الإشارة اللطيفة الى معنى فناء الإنسان عن نفسه ، لا تعني الغيب المطلق عن ساحة الشهود المقدس ، بل تعني حذف القيود الدنيوية والأخروية عن

(١) انظر: (الأسفار الأربعة) ، ج ٩ ، ص ٢٤٧ .

(٢) را: (شرح نهج البلاغة) ، ابن ميثم البحراني ، (ت ٦٧٩ هـ) ، دار العالم الإسلامي ، بيروت ، ج ٤ ، ص ١٨٢ .

درجة الإعتبار ، كما هو مشار اليه في كلام العرفانيين ، لأن الإنسان الذي وصل الى غاية التحقق ، وغاب عن نفسه لم يعد يرى نفسه إلا واحداً ، بحيث تنتفي عنه كل القيود ويصير الإنسان الى بساطته وجوهريته ، حيث لا يوجد شيء يمنع الإنسان من النظر الى الله تعالى كونه البسيط المطلق ، حينما يصل الإنسان الى هذه الحالة حالة الفناء في الله تصبح الذات الإلهية حقيقة ويصبح الإنسان مثاله ، وكما ورد في الحديث القدسي : «عبدى أطعني تكن مثلي» ، وهولن يكون له هذه القدرة ، ولن يستجيب الله تعالى له إلا اذا انحدفت عنه تلك القيود المادية التي تمنع كلمة «كن» من النفاذ الى اذن قلبه ، كما يمكن القول ايضاً : إن الإنسان يفنى عن ذاته حينما يتجلى له النور الإلهي الذي هو سبب تحققه وفنائه ، وهذا النور ليس من نتائجه أن يكون الإنسان مسلوب الشئثة ، بل له شئثة نورية باقية ببقاء الله تعالى ، لأنها لم تكن إلا نتيجة لهذا النور الإلهي ، بدليل ان النبي (موسى سلام الله عليه) حينما صعق لجلاله غاب عن نفسه وانحدفت عنه القيود ، وهو رغم ذلك بقي يسمع كلام الله تعالى : ﴿أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾^(١) ، ﴿يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٢) .

فالفناء عن النفس هو نتيجة للعمل العبادي المتواصل الذي يجعل من الانسان انساناً خالصاً لله تعالى . باعتبار ان فناء الإنسان عن نفسه هو عين بقاء حقيقته التي هي اثر من الله تعالى .

وليس صحيحاً ما يقال من ان الفناء عن النفس يجب ان يرافقه تجرداً مادياً تاماً ، لأنه في الأصل وبحسب الحقيقة لا بدن حتى يقال : إن الفناء مرهون بالتجرد عن الهيكل المادي ، باعتبار ان الكل يتكامل ويمكن ان يكون له فناء خاصاً ، لكن روح هذا الإنسان اذا قويت في حركتها ، فإنها تجعل من كافة الحركات الأخرى المرافقة لها حركات ناقصة في الوجود ، وقد تؤدي بها الى الزوال احياناً .

(١) سورة القصص ، آية ٣٠ .

(٢) سورة النمل ، آية ٩ .

يقول (الملا صدرا): «إن النفس اذا بلغت غايتها من الاستقلال انعدم البدن وزال بالكلية^(١)..» هذا ما فهمناه في معنى فناء الإنسان عن ذاته ، بل كيف لا نفهم ذلك والنبى موسى سلام الله عليه حين فني عن نفسه سأل ربه .. يا لها من غيبة ظهر فيها الفناء كأنه عين الكلام ، بل انه الكلام؟! قال موسى (ع): «رب أرني أنظر اليك»^(٢).. ؟ ويا لهول المطلوب ، حين سأل موسى (ع) هذا السؤال؟!!

فقد احاط بموسى (ع) نأراً من جوانبه ، وظهرت له افواج الملائكة تهبط من ابواب السماء ، على ايديهم العُمدُ في رأسها النور ، يمرون به ، قائلين: يا بن عمران سألت عظيماً!!

لقد اجاب الله تعالى عن سؤال موسى (ع) ، بقوله: «لن تراني ولكن انظر الى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلّى ربه للجبل جعله دكاً وخراً موسى صعيقاً»^(٣) هذه هي حالة موسى ، سؤال وجواب وصعق الهي متواصل في الدنيا ، فكلما كان الإنسان اخلص عبادة كان اكثر تحقّقاً وتواصلاً من خلال رياضة روحية تجعل من القلب الإنساني اهلاً لتلقي الفيض الإلهي ، وحينما يصبح الفناء محققاً ، يحصل الصعق الإلهي ، ويندك جبل الوجود النفسي الذي هو مظهر من مظاهر العظمة الإلهية ، وبعد ان يصل الإنسان الى حالة يستوي فيها الكلام والفناء والتجلي والتلقي تتحقق النجوى السرية للعبد مع الحق تعالى ، وكما يقول احد العرفاء : «إن هذه النجوى السرية لا تتحقق بين الخالق والمخلوق إلا بعد الصعق الإلهي واندكاك جبل الوجود» .

والعجب كيف ان البعض قد فهم من آية «اندكاك الجبل» ان الله تعالى قال لنبىه موسى (ع) لا تراني في الدنيا ، بل تراني في الآخرة^(٤) .

(١) الأسفار الأربعة ، ج ٩ ، ص ٣٩ .

(٢) سورة الاعراف ، آية ١٤٣ .

(٣) سورة الاعراف: آية ١٤٣ .

(٤) اصحاب الحديث واهل السنة قالوا: بالرؤية في الآخرة ، را: (مقالات الإسلاميين ،

ج ١ ، ص ٣٢٢) .

ونحن هنا نسأل ، هل اندكاك الجبل هو امر دنيوي فقط ، أو أنه اندكاك متواصل للجبال المادية والنفسية المعنوية؟؟^(١) .

بالتأكيد انه نور الهي تخّر له جميع الجبال المعنوية والمادية ، وهي لن تراه لا في الدنيا ولا في الأخرى بدليل حصول الصعق لجلاله ، اذ انه كيف يصّدق ان يكون هذا الصعق الذي حصل للنبي موسى (ع) صعقاً محدوداً بحدود الدنيا؟؟

إن الله سبحانه وتعالى حينما لاحظ صعق لجلاله ، وهذا اللحظ لن يكون مختلفاً ومتميزاً بين زمان وآخر ، ولا في مكان دون آخر ، انه لحظ لا يسأل الإنسان معه عن رؤية الله تعالى ، باعتبار انه رآه... ! وليس القول بعد اندكاك الجبل ، إلا كما قال النبي موسى سلام الله عليه : ﴿سبحانك تبت اليك وانا أول المؤمنين﴾ ١٤٣/٧ . انها لحظة وعي في صعق متواصل ترى معه الجبال المنذكة وهي تمر مر السحاب ، لكن البعض يراها جامدة لأنه لا حظ له من اللحظ الإلهي ، فلا ينصعق لجلاله وتكون له الحياة المادية..

إن تحقق الإنسان ، لا شك ، يكون على قدر وعائه الوجودي^(٢) ، وهذا الوعاء يتسع كلما امعن الإنسان النظر في المعاني الإلهية التي هي وحدها سبب حصول اللحظ الإلهي ، بل هي سبب التحقق والتواصل في الوجود والاستمرار فيه ، وعلى قدر ما يكون له من الاستمرار ، يكون له من الحياة الى ان يمتلأ هذا الوعاء الوجودي الذي يكون سبباً للفيض الإلهي ، وللحظ الإلهي ، الذي هو رؤية النور الإلهي اللهم انا نسألك تحققاً في الوجود ، وتواصل مع الأسباب ، انك انت ارحم الراحمين..

(١) إنه اندكاك لجبل انية البدن ، وهذا الإندكاك كان نتيجة لتجلي الحق تعالى لموسى (ع) ، بعد ان قويت جهته الروحية على جهته الجسمية ، وهذا هو معنى الرؤية لله تعالى ، رؤية ذاك النور المقدس في الدنيا والأخرة .

(٢) را: (منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة) ، للعلامة ميرزا الخوئي ، ج ١٧ ، ص ٣١٩ .

الفصل الخامس

العالم وعلاقته بالله تعالى

- العالم وعلاقته بالله تعالى
- علاقة الإنسان بالله تعالى .
- ديمومة العلاقة بين الله تعالى والإنسان .
- عودة الإنسان الى الله تعالى .
- خلاصة واستنتاج .

العالم وعلاقته بالله تعالى :

تبقى العلاقة بين الله تعالى والعالم قائمةً على أساس ان الله تعالى هو سبب هذا العالم ، وان المعلول لا يمكن ان يكون له أدنى اعتبار بمعزل عن علته التي هي سبب بقاءه واستمراره ، كما أن العلاقة بين الله والعالم ليست هي علاقة تفاعلية بقدر ما هي علاقة عبودية ، يقوم هذا العالم بتأديتها على أكمل وجه تحقيقاً للأمر الإلهي ، اذ أن كلمة (كن) كانت ولا تزال هي سبب قيامه وبقائه ، وستكون سبب فثائه حينما يأمر سبحانه وتعالى بعودة الكل اليه ، هذا الكل الوجودي الذي هو رشفة من رشفات وجوده ، ولمعة من لمعات نوره ، لا يستقدم ساعة ولا يستأخر ، فيما لو اراد الله تعالى أن يبعث فيه العدم بعد أن بعث فيه الوجود ، انه أسير تلك الإرادة الإلهية التي شاءت ان تجعله متارجحاً بين العدم والوجود .

اذن العلاقة ليست تفاعلية فيما بين العلة والمعلول ، لأن التفاعل هو من شأن الممكنات الوجودية التي تسعى الى إستكمال وجودها بعون الله تعالى لها ، ولو كانت العلاقة تفاعلية لكان كل منهما مقوماً لذاته ، متتهياً الى نفسه ، وهذا ما بينت البراهين العقلية إستحالة .

إن الله تعالى يسيطر على هذا (الكل) ويمنعه من أن يكون مريداً بنفسه إلا ان يريد له الله تعالى . لقد حققت كلمة الله تعالى ان يكون هذا (الكل) عبداً لله ، أبده بحكمة ، وسيره بنظام ، وامسكه بغير آلة ، ودبره بغير تفكير ، وفاوض عليه من رحمته ، ومن جلال قداسته ، حتى «ظهر للعقول بما أرانا من علامات

التدبير المتقن والقضاء المبرم»^(١) . وتباً لعقل لا يتنظم وفقاً لهذا النظام ، «ولا ينهر عن وصف خلق جلّاه للعيون»^(٢) .

من هنا ليس بإمكاننا اعتبار هذا العالم عالماً مستقلاً بنفسه ، كون معنى استقلاليته هو انه قائم بذاته وواجب ذاته . وقد اجمع الحكماء الإلهيين على انه واجب بغيره ممكن في ذاته ، اذ انه لو كان واجباً بذاته لوجب ان يكون علة لذاته ، وبما انه فقير في وجوده لتعلقاته ، فذلك دليل على انه ليس علة لذاته ، كما انه لو كان علة لذاته لكان ينبغي ان يسبق ذاته ، وهذا ما بين الفلاسفة استحالة ، اذ ان الشي لا يمكن ان يكون علة لنفسه «فان الموجود الذي سيكون علة ذاته ، يجب ان يسبق ذاته وهذا مستحيل»^(٣) . إن الله تعالى أمر هذا العالم^(٤) ، وأمره دليلُ ابداعه ، فأطاع هذا العالم ، وطاعته دليل إمكانه ، فما كان بإمكانه إلا ان يكون ، كما انه ما كان بإمكانه إلا أن يطيع لأمر الله تعالى الذي هو سبب حياته ، فهذه هي السموات والأرضون قد قذفت اليه مقاليدها ، وانقادت له الدنيا والأخرى بازمتها»^(٥) .

هذا العالم الذي وجوده إمكان ، وأصله إعدام ، بكلمة (كن) كان ، وبها لا يكون . وجود في كلمة ، وكلمة في وجود ، إشارات رحمانية ، والطف الهية ، ونفخات وجودية جعلت من العالم موجوداً تارة ، ومعدوماً أخرى ، ما شَم العالم رائحة الوجود لضيق إمكانه ، ولا استوت فيه الكلمات لإختلاف

(١) نهج البلاغة ، الخطبة: ١٨٢ .

(٢) م . ع . ، الخطبة: ١٦٥ .

(٣) بلوي ، عبد الرحمن ، (مدخل جديد الى الفلسفة) ، الكويت ، ط ٢ ، ١٩٧٩ ، ص ٢٢٧ .

(٤) يقول الإمام علي (ع) : (وما الجليل واللطيف والثقيل والخفيف وفي خلقه إلا سواء) .

[الخطبة ١٨٥] والكلام نفسه في الأمر اذ لا فرق بين أمره الى النحل ، وبين أمره الى

العالم ككل (وما الكبير والصغير في أمره إلا سواء ايضاً . «فتم خلقه بأمره» . [نهج

البلاغة ، الخطبة: ٩١] .

(٥) نهج البلاغة ، الخطبة: ١٣٣ .

موجوداته ، امساك به ان يزول من خلال حركة نزولية تبدأ بها حياته حيث صدر عنه العقل الذي نسبر به أغوار الممكنات ، ونذكر معاني الكلمات فتلأمس المحكم منها وندع المتشابهاته هذا العالم الذي كان في بطن العدم لا يحير دعاءً ، ولا يسمع نداءً والذي لم يكن له من معنى الشئبة سوى انه لم يكن شيئاً ثم شأه الله بقدرته عندما منحه الوجود وجعله موجوداً بصورته يتحرك وفقاً لإرادته التي حتمت وجوده في الوقت الذي وجد فيه لكي يكون دليلاً عليه وإشارة اليه ووسيلة لتأمله تعالى بكل ما فيه من معقول ومحسوس .

إن معنى ان تكون ممكنات هذا العالم موجودة ، معناه ان تكون على اتصال دائم بسببها ، لأن من شأن ذلك ان يجعلها دائمة التحقق في الوجود . وهذه الممكنات تنقسم الى قسمين :

قسم منها دائم الاتصال بسببه وهو لا يستطيع له خلافاً ، وهي الممكنات غير الإرادية التي جعلها الله تعالى دائمة الإتصال به .

وقسم آخر هو مخير في تواصله مع سببه الحقيقي ، ولديه القدرة على معاندة الحق الذي جعل منه حقاً ، والوجود الذي جعل منه وجوداً ، والنور الذي جعل منه نوراً ، وهي الممكنات الإرادية التي تميزت بما منحها الله تعالى من العقل والإرادة والحرية (الاختيار) وكل ما من شأنه أن يعرفها بسببها الذي صورها فأحسن صورتها ، كما انه سبحانه وتعالى جعل لهذه سلطة على الممكنات غير الإرادية ، وبما انه تعالى جعلها كذلك ، فإنه تعالى جعل من طاعتها له طاعة حقيقية ، وميزها عن طاعة تلك الممكنات بأنه جعلها مجازية ، باعتبار ان هذه الأخيرة تفتقر الى العقل الذي يجعل منها مختارة فيما تقوم به من طاعات لخالقها .

يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز ﴿والنجم والشجر يسجدان﴾^(١) اذ ان سجود هذه الممكنات الطبيعية يختلف عن سجود غيرها بأنها في سجودها

(١) سورة الرحمن ، آية ٦ .

منتية الى امر خالقها ، وان معنى سجودها يختلف عن معنى السجود في الصلاة الذي تميزت به الحقيقة الأدمية يقول (الكندي) في رسالة الى (أحمد بن المعتصم): «إن جملة ما لا يكون فيه السجود الذي في الصلاة ، فمعنى سجوده الطاعة»^(١) .

بينما نجد اكثر الممكنات المختارة (الإرادية) غير منتية الى امر خالقها ، رغم ما تميزت به من معاني حقيقية ، ومن منح الهية ، ولا تجري في عالمها هذا وفق ما رسم الرحمن لها ، وإنما هي تخالف الأمر الإلهي بسبب ما هي عليه من جهل بحقيقة هذا الأمر ، بل بسبب ما هي عليه من جهل بحقيقة نفسها التي امرها الله تعالى أولاً ، وقبل كل شيء ، بمعرفتها وليس بطاعتها طاعة عمياء على مخالفة هذا الأمر الذي هو سبب وجودها .

إن الله سبحانه وتعالى خلق هذا العالم «ومن كل شيء خلقنا زوجين اثنين»^(٢) وجعل طبائع موجوداته مختلفة ، وجعل للبعض منها قيمومة على بعضها الآخر ، واقتضت حكمته ان يكون الإنسان إمام هذه الموجودات ، وخليفة له في الأرض ، وميزه من كل ناحية ، ولو شاء لجعله مساوياً لها من دون ان يحصل اي اضطراب في هذا العالم لأن كثيراً من الناس من ساوى نفسه بها ، خلافاً للأمر الإلهي الذي شاء ان يكون الإنسان مختلفاً عنها ، وذلك اذا حصل فإنه لن يؤثر على طبيعة سير هذا العالم الذي يتحرك نحو غايته التي هي الإنتهاء الى الله تعالى . ولقد اشار الله تعالى الى هذه الحقيقة في عدة آيات قرآنية بقوله: «وقليل من عبادي الشكور»^(٣) ، وفي آية اخرى يقول: «وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين»^(٤) .

هذه هي الحقيقة الإلهية في عالم الممكنات الإرادية التي هي من

(١) الكندي ، رسائل فلسفية ، (تحقيق ابوريده) ، ج ٢ ، ص ٢٤٥ .

(٢) سورة هود ، آية ٤٠ .

(٣) سورة سبأ ، آية ١٣ .

(٤) سورة يوسف ، آية ١٠٣ .

جملة ما ابدعه الله تعالى والتي عصت امر ربها ، وقطعت علاقتها به طوعاً ، إلا انها كرهأ سائر اليه ، كما هو حال جميع الممكنات التي تشكل أجزاء هذا العالم .

علاقة الإنسان بالله تعالى :

إن استمرار العلاقة بين الله تعالى والإنسان تقتضي استمراراً في الطاعة له تعالى واعتباراً دائماً للأمر الإلهي الذي هو نور يسعى بين ايدينا ، كما انها تتطلب تأملاً في الوجود بهدف معرفة ما تعنيه هذه العلاقة بين الله والإنسان ، كون هذا التأمل يُفضي الى تحصيل المعاني التي من شأنها أن تبعث الحياة في القلب والعقل معاً ، هذا فضلاً عما يحدثه الذكر الإلهي من اثر في قلب الإنسان الناظر الى ملكوت السماء ، والمحصل لمعاني الوجود ، باعتبار ان نفس الإنسان هي اول معنى يمكن ان يعرفه الإنسان فيما لو أحسن النظر الى خلق الله والى تلك الأسباب الحقيقية التي كانت ولم تزل السبب في استمرار تعلق هذا العالم بجملة بالله تعالى .

إن الأمر الإلهي يفيد الإنسان ويحمّله على تعقل معاني وجوده فيما لو استفاد هذا الإنسان من نظره الى نفسه أولاً ، ومن ثم الى الآفاق ثانياً ، كما في قوله تعالى ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق﴾ (١) .

ما هو القول بشأن انسان انعدمت نظره الى نفسه والى العالم؟

بل ما هي فائدة الأمر الإلهي لأنسان مات قلبه؟؟

لا شك أن النظر الى «اعلام الوجود التي شهدت لله تعالى على اقرار قلب ذي الجحود» يحمل الإنسان على تعقل معنى وجوده كونه علماً من اعلام هذه الحياة وسبباً لبقاء هذا العالم ، وكما قيل : «لولا الإنسان لم ام نجم في السماء

(١) سورة فصلت ، آية ٥٣ .

نجماً ، ولا أشرقت الأرض بنور ربها ، وفي القرآن الكريم أن النبي ابراهيم(ع)
«فنظر نظرة في النجوم» وكان الجواب على تأمله ، أو النتيجة لتأمله هو «فقال
إني سقيم»^(١) ، وما ادراك ما السقم الوجودي الذي يجعلك ترى بعين قلبك
حقيقة نفسك ، وما انت عليه في دنياك وآخرتك ؟ .

إن اعتبار الإنسان لذاته لا بد ان يبدأ بالنظرة الى النجوم ، وبعد ذلك
يكمن ان تنشئ تلك العلاقة التي لا يستطيع البرهان العقلي التدليل عليها ، ولا
الإشارة اليها ، بل تصبح تلك العلاقة علاقة عرفان فيما بين الله تعالى
والإنسان لا تحتاج الى مقدمات برهانية ، وانما صراحة العرفان العقلي ،
وبداهة الحدس القلبي هما السبيل الوحيد للوصول الى حقيقة تلك العلاقة التي
من شأنها اذا ما قويت أن تدخل الإنسان في عالم الملكوت لمجاورة اله العزة
والجبروت .

لذا فإن الله تعالى سخر لهذا الإنسان كل شيء وجعله في العالم عالماً ،
وميزه بما اودع فيه من «قلب حافظ ، ولسان لافظ ، وبصر لاحظ»^(٢) ، وهذا ما
تفتقر اليه جملة الكائنات في هذا العالم ، فكيف يرضى الإنسان بأن تكون
الممكنات ذات العلاقة المجازية اقرب الى الله تعالى منه؟؟

ليس في الوجود من يقدر على سلب الإنسان ما تميز به من حقيقة ، إلا
الإنسان نفسه وحده هو القادر على أن يسلب هذه الحقيقة لما له من تأثير على
نفسه ، بحيث لا يستطيع احد ان يضعه على جادة الخطأ اذا لم يكن يريد ذلك ،
وهنا يمكن القول: انه اذا ما قطع الإنسان العلاقة بينه وبين الله تعالى ، فذلك
يعني السقوط في عين العدم ، وذلك يعني استصغاراً لقدره ، وهو يعلم ، «ان
الله تعالى لا يخذع عن جنته»^(٣) .

(١) سورة الصافات ، آية ٨٩ .

(٢) نهج البلاغة ، الخطبة ٨٣ .

(٣) نهج البلاغة ، الخطبة ٨٣ .

(٤) م . ع ، الخطبة ، ١٢٩ .

ديمومة العلاقة بين الله تعالى والإنسان :

إن العلاقة بين الله تعالى والإنسان ، بل وجملة الكائنات المسبحة بحمد ربها ، باقية سواء أراد الإنسان لها البقاء أو لم يرد . كون الله تعالى حينما أخرجه من العدم الى الوجود لم يقف على رأيه ، ولم يستشره في عملية خلقه له ، خلقه من غير مثال سابق ، وجعله مسؤولاً عما يفعل ، بعدما جعله خليفة له في الأرض ، ثم عززه بكثير من الآيات التي تجعل منه إنساناً متواصلاً مع سببه الذي منه بدئته واليه مرجعه . كل هذا يمنع الإنسان ، حتى ولو لم يلتزم جانب الأمر الإلهي ، من ان يكون قادراً على قطع علاقته مع سببه الحقيقي .

ثم إن ما يمتاز به هذا الإنسان من فقر وجودي لا يجعله صاحب رأي فيما يريد الله تعالى أن يقدمه له أو يمنعه منه ، ﴿فأينما تولوا فثم وجه الله﴾^(١) . فلا هروب لإحد منه إلا اليه ، ناصية الإنسان بيده ، وحقيقته من حقيقته ، وفعله من فعله ، نفخ فيه من روحه ، وبعث اليه برسله ، وواتر اليه انبيائه ، وارشده الى طريق الخير ، وجعل منه آية كبرى في عالم الممكنات الطبيعية وغير الطبيعية ؛ فكيف يكون هذا الإنسان قادراً على الهروب من ثوابه ، أو من عقابه؟؟

كما ان المعاني الإلهية هي ايضاً ستبقى حية رغم تجاهل اكثر الناس لها ، لأن الله تعالى هو الحافظ لها بشهادة قوله تعالى : ﴿انا نحن نزلنا الذكر* وإنا له لحافظون﴾^(٢) وهو تعالى قادر على ان يجعل منها معانٍ حاكمة في عقول الأفلاك كما في عقول الناس ، وليس يوجد في عالم الإمكان الوجودي من لديه القدرة على منع هذا الأمر الإلهي من التحقق في هذا العالم ، باعتبار ان هذا الأمر هو سبب حيويته ، بل سبب قيامته ، اذ أن صلاحه - العالم - يبقى مرهوناً بتحقيق هذا الأمر واتباعه ، بحيث يكون هو الحاكم والأمر والناهي فيه ، وخاصة عند الإنسان الذي أوكل اليه الله تعالى مهمة احياء المعاني الإلهية المتمثلة

(١) سورة البقرة ، آية ١١٥

(٢) سورة الحجر ، آية ٩ .

بكتاب الله ، لما لهذه المبادئ من آثار ايجابية في حياة الإنسان ، ولكن الإنسان ابنى الاستقامة على ما أمر ، و ابنى إلا خصومة و غروراً بشهادة قول الله تعالى : ﴿خلق الإنسان من نطفة ، فإذا هو خصيم مبين﴾^(١) و اقدم طوعاً على قطع علاقته بالله و من جانبه ظناً منه انه بإمكانه أن يقطع ما وصله الله ، او ان يصل ما قطعه الله تعالى . انه يحاول قطع هذه العلاقة من خلال قربيه من الشيطان ونسي ﴿إن الشيطان للإنسان عدو مبين﴾^(٢) إلا انه لم يتسنى له قطع هذه العلاقة بسبب ما هو عليه من التعلق الفطري الذي لا قدرة للإنسان على الإفلات منه .

إن طاعة الإنسان للشيطان هي سبب من الأسباب التي جعلته جاهلاً بحقيقة نفسه التي لا حياة لها بمعزل عن المبادئ الإلهية التي من ايجابياتها انها جعلت العقل قادراً على تعقل معنى ما للإنسان من قيمة في هذا العالم ، و مما هو معلوم أيضاً ان ممكنات هذا العالم بما فيها الإنسان ، هي أحقر من ان تكون قادرة على رد هذا الأمر الإلهي ، باعتباره السبب الأول في تحقيقها ، حتى وإن لم تكن ملتزمة به ، وهو الباعث على اعتبار هذا الإنسان كونه موضوعاً لخطاب هذا الأمر و ممثلاً للحقيقة الإلهية في الأرض .

فإذا كانت لهذا الأمر هذه القيمة و هذه الأهمية ، فكيف يكون لدى هذا الإنسان وغيره القدرة على الحد من نفوذه في العالمين (المعقول والمحسوس وما بينهما) ؟ .

لقد اشار الإمام علي (ع) في رسائله الإلهية الى حقيقة هذه العلاقة و حتميتها ، و الى قيمة هذا الأمر بكل معانيه ، و دّل على ان حيوية العلاقة بين الله تعالى و جملة الممكنات ، و خاصة الإنسان ، لا يمكن ان تحصل إلا اذا اعتبر الإنسان ذاته من خلال معاني و أهداف هذا الأمر الإلهي ، باعتبار ان الاقتراب منه و مجاورته ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان و ابتاء ذي

(١) سورة النحل ، آية ٤ .

(٢) سورة يوسف ، آية ٥ .

القريبى ﴿١﴾ هو بحد ذاته ، اقتراب من الله تعالى ، كما ان البعد عنه هو بعد عن الله تعالى ، ولكي يكون الإنسان قريباً من هذا الأمر ، فإنه ينبغي عليه ان يقوم بنفي الهوى عن نفسه . ولقد عبر الامام علي (ع) عن هذه الحقيقة ، وذلك في معرض حديثه عن الإنسان العادل ، بقوله : «إن اول عدله ، هو في نفي الهوى عن نفسه» (٢) .

فإذا لم يتمكن الإنسان من ذلك ، فأخلق به ان لا يكون قادراً على نفي هذا الهوى - المانع للعدل - عن الآخرين ، كما انه لا يستطيع ان ينفي الهوى عن نفسه ، اذا لم يكن صاحب قلب حي يرى بعينه حقيقة ما هو عليه هذا العالم من نظام محكم ، ومن عدل ، حيث قال تعالى : ﴿والسمااء رُفَعَهَا ووضعت الميزان﴾ (٣) وذكر المفسرون عند تناولهم هذه الآية : «إن المقصود بها هو كون العالم قد روعي في بنائه التعادل فاستفيد من كل شيء ومن كل مادة بقدر ما يلزم» (٤) ، وفي الحديث الشريف انه «بالعدل قامت السماوات والأرض» (٥) .

إذن ، ليس هناك ثمة شك في ان الإنسان قادرٌ على احياء قلبه من خلال ذلك الأمر الإلهي الذي من شأنه أن يجعل قلبه نابضاً بتلك الحقائق الإيمانية التي من شأنها ان تجعل العلاقة بين الله والإنسان علاقة برهانية ، وكذلك هي تمكنه من التواصل مع سببه الحقيقي ، بعد ان يكون قد ادرك من خلالها ، ومن خلال البرهان العقلي ، انه لا يملك شيئاً مع الله تعالى «له الملك وله الحمد واليه ترجع الأمور» كما ان الله تعالى لا يرى إلا من خلال هذه «الحقائق» التي تشكل كيان الإنسان ، وتحقق جوهره ، وتكون سبباً في تواصله مع سببه ، ووسيلة للعبور

(١) سورة النحل ، آية ٩٠ .

(٢) نهج البلاغة ، الخطبة ٨٧ .

(٣) سورة الرحمن ، الآية ٧ .

(٤) انظر كتاب العدل الإلهي ، تأليف مرتضى مطهري ، ترجمة محمد عبد المنعم

الخاقاني ، الدار الإسلامية ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٥ ، ص ٦٩

(٥) حديث .

الى ما به قوام الأشياء الى الله تعالى ، ويشهد على ذلك قول علي (ع) : «الله تعالى لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان» (١) ؛ حيث دلت عباراته ، سلام الله عليه ، على ما لتلك الحقائق من معاني وآثار في حياة الإنسان بعد ما ثبت باليقين المطلق أنها الوحيدة التي تحول دون أن يحشر الإنسان حيواناً ، وأن يمسح باطناً ، وان يختم قلباً .

من هنا يمكن القول : إن حضور هذه الحقائق في القلب واستبداها به ، يقضي بوجوب ان تكون العلاقة برهانية ، هي تتدرج الى ان تصبح عرفانية ، وهي لا تكون كذلك إلا عند قليل من الناس ممن سطعت في قلوبهم شمس الملكوت ، وفاضت عليهم رحمة اله العزة والجبروت ؛ لكن هناك الكثير من الناس ممن اقتصروا في حياتهم في الإتصال بسببهم المحقق لهم على البرهان العقلي المعتمد على المقدمات ، إلا انهم اخفقوا في الوصول اليه بسبب ما هم عليه من اعتبار مطلق للعقل ، ومن تقليد اعمى للبرهان الذي ظن به يقيناً . . . بصورة دائمة .

ليس معنى قولنا هذا ان انعدام حقائق الإيمان لا بد أن يؤدي الى اخراج الإنسان من ملكوت الله تعالى ؛ ولا معناه ان العلاقة بين الله والإنسان تنقطع فيما لو عدت هذه الحقائق من القلب الإنساني ، بل معناه : إن الإنسان المحصل لهذه الحقائق يكون اقوى في الإيمان ممن هو غير محصل لها ، وبالتالي فإن العلاقة بين الله تعالى والإنسان المحصل لها تكون اقوى من جميع العلاقات الأخرى . باختصار يمكن القول : إن العلاقة البرهانية تكون دائماً اقوى من العلاقة الفطرية ، لأن الله تعالى لم يقتصر في خلقه للإنسان على ما هو فطري في الإنسان ، وانما هو دعاه الى ان يكون برهانياً في الإتصال به .

لذا فإن العلاقة تبقى قائمة على اساس ان الله تعالى خلق هذا الإنسان على الفطرة حتى ولو كفر هذا الإنسان في براهينه فيما لو اتيح له ان يكون برهانياً على

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ١٧٩ .

شاكلة اهل السفسطة في كل زمان ، اذ أن ما هو جوهري في الإنسان يبقى جوهرياً ، يشعر به الإنسان في حياته العملية ، مثال تلك النفس التي شهدت لله بالربوبية في عالم الذّر بقولها بلى؟؟

إن الإتصال يبقى دائماً ومستمرّاً ، حتى ولورفض الإنسان ذلك ، وهولن يكون بمقدوره ان يرفض هذه العلاقة اذا ما ابتلاه الله بالشر . لقد خيل للبعض انه من شأن انعدام حقائق الإيمان انعدام العلاقة بين الخالق والمخلوق ، وهذا ما دلت الآيات على بطلانه ، حيث اشارت هذه الآيات الى حقيقة ان الإنسان يكون رافضاً للأمر الإلهي اجمالاً وتفصيلاً ، وهو في اغلب الأحيان يصرّح بذلك ويتخذ من دون الله الهة لا يجلبون له نفعاً ، ولا يدفعون عنه ضرراً ، لكن هذا الإنسان المتجرأ على الله تعالى لا يستطيع ان يرفض هذا الأمر فيما لو ابتلاه الله تعالى بالإعصار ، في البحر ، أو في غيره ، فها نحن نجد هذا الإنسان يرفع رأسه الى السماء طالباً من الله النجاة الى البربل إنك تجده في حالة وكأن حقائق الايمان قد ملكته لما ترى على وجهه من ملامح الطاعة ، وتراه مخلصاً في الدعاء الى ربه في ذلك الموقف الصعب ، فهو لا يطلب حينئذ مساعدة لا من صديقه الذي معه ، ولا من قبطان السفينة ، ولا من الأسماك التي في البحر! ، ولا من اي شيء على الإطلاق ، إلا من الله الواحد القهار . يقول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا اياه فلما نجاكم الى البر اعرضتم وكان الإنسان كفوراً﴾ (الإسراء/ ٦٧) .

وقوله تعالى: ﴿فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون﴾ (العنكبوت/ ٦٥) .

انها آيات تشير الى ان الإنسان حينما يصل الى بر الأمان والى موطن السلام يعرض عما كان عليه . ويعود الى سيرته الأولى التي كانت تتميز بالكفر والإلحاد وينسى انه كان من المؤمنين قبل لحظة أو ساعة ، فإذا كان هذا يدل على شيء ، فإنه يدل على ديمومة هذه العلاقة بين الخالق والمخلوق ، وأن الإنسان لا يستطيع ان يخرج من دائرة عقاب الله تعالى اورحمته ، ولا ان يكون في حل من هذه

العلاقة التي جوهرها إستيلاء الله تعالى على هذا الإنسان وقدرته عليه ورحمته له في انه جعله حياً في حركته ، محشوراً اليه سواء كان مؤمناً او كافراً في البحر أو في البر . . .

إن الله تعالى ، كما ورد في الحديث ، «مطاع في سلطانه»^(١) تطيعه الموجودات وما في الأرضين والسموات لقوله حكاية عن الكل : ﴿قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾^(٢) . ولقوله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً وَضَلَّالِهِمْ بِالْغَدُوِّ وَالْأَصَالِ﴾^(٣) .

فأينما كان هذا الانسان ، سواء اكان في البحر ، او في البر ، او في السماء ، او في الأرض ، فإنه غير قادر على المعصية في سلطانه ، انه يعبد الله تعالى إما خوفاً وطمعاً ، واما إجلالاً وتعظيماً ، ﴿وَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فِتْنَةً وَجْهَ اللَّهِ﴾^(٤) . وامكانية الهروب منه تنذر بحتمية العودة اليه ، انه تعالى القادر على الأشياء ، الفاعل لما يشاء في حقها ، كما في قوله تعالى : ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^(٥) .

عودة الإنسان الى الله تعالى :

إذا كان معنى الهروب من الله تعالى هو حتمية العودة اليه ، وإذا كان معنى حضور حقائق الإيمان في القلب الإنساني هو ان يكون الإنسان قادراً على التواصل ، من خلالها ، مع سببه الحقيقي ، فإن معنى العودة الى الله تعالى هو ان يكون الإنسان محشوراً عقلاً ، بالمعنى اللغوي ، وشرعاً ، بالمعنى الحقيقي ، الى الله تعالى . وكما قلنا آنفاً : انه ليس من شأن انعدام حقائق

(١) اصول الكافي ، شرح الملا صدرا ، كتاب العقل والجهل ، ص ١٧٧ .

(٢) سورة فصلت ، الآية ١١ .

(٣) سورة الرعد ، الآية ١٥ .

(٤) سورة البقرة ، آية ١١٥ .

(٥) سورة التكوين ، آية ٢٩ .

الإيمان انعدام العلاقة بين الخالق والمخلوق ، باعتبار ان الله تعالى امر الإنسان بتحصيل هذه الحقائق لأجل أن يحصل له الحشر الإنساني (عقلاً ، وشرعاً) في الدنيا والآخرة .

ونحن سنبين لاحقاً ، أن إنمحاق الإنسان في الدنيا تحت وجود الله تعالى ، ليس معناه ان الإنسان في الدنيا متحقق إنسانياً سواء اكان حياً في قلبه ام لا ؛ بل معناه انه محشور على شاكلته التي هو عليها في الدنيا ، اذ ان حكمة الله قضت بأن يبقى هذا الإنسان إنساناً بصورته الى حين يصبح الحشر الشرعي مفعولاً .

وهذا الحشر واقع لا محالة ، وسيأتي اليوم الذي يحشر فيه الإنسان العاصي على صورة تحسن عندها صور القردة والخنازير . ولا يغرنك القوم الذين مسخوا في القرون الغابرة ، اذ انهم الآن على صورة انسانية جميلة ، (مثل بني اسرائيل ، لأن الله تعالى لم يجعل المسخ سنة في الدنيا وانما جعله معجزة ليعتبر من هو اهل للإعتبار .

إلا ان هؤلاء العصاة مسخوا باطنياً بسبب ما هم عليه من معصية وعدم ايمان بالواحد القهار ، ومن كان قلبه حياً ونظر بعين قلبه الى هؤلاء لا بد انه سيرى تلك الصورة التي هم عليها في الدنيا والآخرة ، وليست هذه هي صورتهم وحدهم ، وانما معهم كثير من الناس ممن لم يؤمنوا بالله تعالى ولم يحمدهو لنعمته ولم يعبدوه لقدرته .

ويمكننا ان نسوق المثال التالي وهو انه متى كان يقال عن الوحش المفترس المعتدي على أعراض الناس والسالب لحقوقهم ولأرضهم والمفتري على الله كذباً ، انه انسان بكل ما لهذه الكلمة من معنى ؟ ابدأ هذا لا يكون انساناً بقلبه وروحه ومشاعره وأحاسيسه ، وانما هو حيوان مفترس تميز بما فيه من الصفات والملكات الحيوانية التي تحشره تارة تحت الصفات الشهوية ، وطوراً تحت الصفات الغضبية .

إن العودة الى الله تعالى بالشكل والقلب الإنسانيين تقتضي ان يكون

الإنسان حياً بقلبه ، متفقهاً في دين الله تعالى ، عابداً له حق عبادته ، مجاهداً في سبيله حق الجهاد ، ولا يمكن ان تكون العودة اليه تعالى كيفما أتفق ، بحيث يقال ان الإنسان مات وأخذ معه كل ما فعله وقاله في حياته وقامت قيامته ، والله تعالى يحشره اليه ويحاسبه على ما اقترف من ذنوب ومعاصي ! وانما يقال : ان لهذا الإنسان حشراً يتناسب وشاكلته في الدنيا ، ولولا تلك الكلمة التي سبقت من الله تعالى ، لمسح بعض الناس قردة وخنازير في حياتهم الدنيا ، كما مسح قوم موسى (ع) (بني اسرائيل) في الماضي .

هذا هو دور حقائق الإيمان ، اذ انها تجعل الإنسان متواصلاً مع الله تعالى طواعية ، هذا فضلاً عما تحدثه هذه الحقائق في الإنسان من معاني انسانية وأصول برهانية تجعل من حشره الإنساني في الدنيا والآخرة امرأ محققاً ، إنه لمن حق هذا الإنسان اذا كان منطوياً قلبه على هذه الحقائق ، ان يعود الى الله عودة حقيقية ، حتى قبل طرح جلايب البدن ، لأن تلك الحقائق تجعل من البدن روحاً .

باعتبار الصور الصرفة البرزخية هي تجعل منه انساناً مستوياً في رحلته من الملك الى الملكوت ، ومن الدنيا الى الآخرة . . .

إن حياة الإنسان ، بقلبه وعقله ، تجعله متواصلاً في علاقته مع الله تعالى طواعية وليس كرهاً . وأقل ما يمكن ان يقال في هذا المجال هو ان التواصل الوجودي حاصل سواء أراد له الإنسان ان يكون او لا ، باعتبار ان هذا العالم جملة ، وبخاصة الإنسان ، هو رشفة من رشات وجوده تعالى ، بل انه ، اي الإنسان ، مخلوق على صورة الرحمن^(١) . فتواصل الأخيار يكون من خلال وصلهم لأنفسهم بعالم النعيم ، بسبب ما هم عليه من ملكات نفسانية محمودة . وتواصل الأشرار انما يكون من خلال وصلهم لأنفسهم بعالم الوحوش بسبب ما هم عليه من ملكات نفسانية مذمومة . يقول الله تعالى : ﴿واذا الوحوش

(١) را: الملا صدرا ، (مفاتيح الغيب) ، ص ١٩ .

حشرت ﴿^(١)﴾ هذه الآية القرآنية الكريمة لا تفيد معنى الحشر الحيواني للحيوانات غير الناطقة فحسب ، وانما هي تفيد إمكانية ان يحشر بعض الناس وحوشاً^(٢) ، ونحن نعني هنا الحشر بالمعنى الشرعي المنتظر ، وليس الحشر العقلي الذي يمكن ان يستفاد من الألفاظ اللغوية بعدما قلنا : ان حشر العالم بجملته عقلياً ، وبالمعنى اللغوي ، هو الآن متحقق ووجود العالم بجملته بما فيه الإنسان مطموس وممحوق تحت وجوده تعالى .

اذن هناك امكانية لأن تحشر اقوام عديدة من البشر وحوشاً في الآخرة بعد ان تكون قد مسخت في الدنيا باطنياً حيث ختم الله تعالى على قلوبهم وطبع . . . وليس هناك ما يمنع لا في العقل ولا في الشرع إمكانية حصول ذلك في الدنيا والآخرة معاً .

خلاصة واستنتاج :

لا بد لهذا العالم من ان ينتهي الى غايته بعد أن يستكمل مسيرته الروحية ، سواء عن طريق الطوعية أو الكراهية واحسن لهذا العالم ، وللإنسان خصوصاً كونه جزءاً من هذا العالم ، بل إن العالم بسمواته وارضه لم يكن إلا لأجل هذا الإنسان الذي حققه الله تعالى بأفضل صورة ، وعززه بما يضمن له حشراً إنسانياً خالداً ، أحسن له ان يكون تواصله طوعاً وخيراً ، وإلا فلإن الله تعالى لا يعجزه شيء في الأرض ، ولا في السموات ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ (البقرة/ ٢٠) .

كما انه بالإمكان القول : إن هذا الإنسان لا يستطيع ان يحدد طبيعة العلاقة بينه وبين الله تعالى ، كون الله سبحانه وتعالى «ارتفع فوق كل منظر» ومَن يكن هذا شأنه لا يمكن ان يكون متكافئاً ، مع غيره وكما يقول الإمام علي (ع) : «ولا كفاء له

(١) سورة التكوين ، آية : ٥ .

(٢) يحتمل (الملا صدرا) ان يكون المراد من مثل قوله تعالى ﴿واذا الوحوش حشرت﴾ حشر طائفة من افراد البشر نفوسهم من جنس أرواح الوحوش فحشروا وحوشاً لا أناساً . . . وفيلسوفنا يقول بأن الحيوانات لها حشر كالانسان ، ويعترف بأن مسألة بقاء نفوس الحيوانات وعودها الى الآخرة هي مسألة خلافية بين الحكماء ، والروايات فيها متخالفة ، والآيات فيها متشابهة . . . را : كتاب العرشية للفيلسوف ، صص ٦٩ - ٧٠ .

فيكافئته^(١). ولكي يكون هذا الإنسان قادراً على تحديد طبيعة العلاقة يجب ان يكون مكافئاً لعلته ، وبما انه ليس كذلك ، فإنه غير قادر على تحديدها ، أو على رفضها ، إنه الممسوك به بحبال السرمدية ، والمضاه له بأنوار الواجبية ، فهو أعجز من أن يكون قادراً على فض هذه العلاقة ، أو على الأقل على تحديدها . وكما جاء في الحديث الشريف ، إن الله تعالى «نافذ أمره في جميع مخلوقاته»^(٢) . ولا يسعهم إلا الطاعة ، كما قال تعالى حكاية عن الكل : ﴿قالنا اتينا طائعين﴾^(٣) .

ولو كان لهذا الإنسان الى ذلك سبيلاً ، واعني الى تحديد طبيعة العلاقة ، لكان اخرج نفسه من ضيق الإمكان الى سعة الوجوب ، ومن دائرة الفقر الوجودي الى الغنى ، إلا انه كان ولم يزل فقيراً في وجوده ، محدوداً في نظره ، ولقد برهن العقل على ان هذا الإنسان ليس واجباً بذاته حتى يكون قادراً على فرض ذاته ، وتحديد علاقته ، وانما هو قائم ومفتقر الى الغير ، الى الله تعالى . انه اعجز من ان يكون قادراً على تدبير نفسه .

إن الله تعالى يدبر هذا العالم بجملته ويمسك به أن يزول ، وهذا الإمساك هو بعينه الحشر له ، فإذا ما تخلى الله تعالى عن هذا العالم لحظة ، لا يلبث ان يسقط في عين الحشر الشرعي المتظر له^(٤) .

إن الله سبحانه وتعالى يمسك بهذا العالم ، ويمنعه من ان يكون له اي استقلالية ، بسبب ذلك الأمر الإلهي النافذ والذي هو الأمر التكويني ، هذا الأمر التكويني الذي لا يستطيع العالم له خلافاً ، ولا عليه تمرداً هو الذي يحتم انسياق العالم الى نهايته ، كما حتم خروجه من العدم الى الوجود ولقد تجلّت رحمة الله لهذا الإنسان بأنه بعث اليه بأمر آخر وهو الأمر التشريعي الذي اختص بالإنسان دون غيره من المخلوقات ، فإذا استطاع الإنسان ان يفلت من الأمر التشريعي باختياره ، فإنه لن يستطيع ان يفلت من الأمر التكويني الذي لا واسطة له . بعكس

(١) نهج البلاغة ، الخطبة : ١٨٦ .

(٢) شرح اصول الكافي: الملا صدرا ، (كتاب العقل والجهل) ، ص ١٧٧ .

(٣) سورة فصلت ، آية : ١١ .

(٤) الحشر الشرعي هو ما أخبر عنه الدين .

الأمر التشريعي الذي واسطته الكتب الإلهية والرسل عليهم افضل الصلاة والسلام . وهذا دليل على ما للإنسان من اعتبار وكرامة عند الله تعالى ، حيث جعله قيماً على جميع مصنوعات هذا العالم ، وإذا استمع الى هذا الأمر التشريعي ، فإنه وبقدرة الله تعالى يصبح صانعاً لهذا العالم وذلك بشهادة الحديث القدسي النوري ، «عبدى اطعني تكن مثلي ، تقل للشي كن فيكون» وهذا دليل على إمكانية أن يصبح الإنسان صاحب أمر تكويني ، وهو اذا ما تسنى له ان يصبح كذلك فان جميع الأشياء في هذا العالم تصبح محشورة اليه عقلاً وشرعاً ، لقدرته على تجريد الأشياء ، ولمعرفته بصورها الحقيقية التي هي عليها يوم القيامة الكبرى^(١) .

(١) إن معنى ان تحشر الأشياء الى إنسان اطاع ربه للدرجة يصبح معها صاحب أمر تكويني لا يخالف المنقول والمعقول ، بدليل ان الله تعالى قد جعل له حجة في الأرض ، وهو بقية الله فيها ، والقائم المؤمل ، والعدل المتظر (ع) لهذا الإمام لا شك ان المخلوقات جميعاً ستحشر اليه في الدنيا ، عقلاً ، وسيكون الشاهد عليها يوم الحشر الشرعي الذي جعله الله تعالى يوماً مفهولاً ، وكما ورد في الحديث الشريف : ان هذا الإمام «سيملأ الدنيا قسناً وعدلاً بعد ان تكون قد ملئت ظلماً وجوراً» ذلك اليوم الذي سيخرج فيه الإمام (ع) لن يكون بإمكان احد ان يرد له أمراً ، أو ان يعدل له رأياً ، كونه الحاكم بأمر الله تعالى والقادر على كل شيء ، بل انه يقول للشيء كن فيكون كوناً الهياً خالصاً لله تعالى ، وليس الإنسان وحده هو الذي سيحشر في ذلك اليوم الموعود الى الإمام المهدي (ع) ، بل إن الأشياء جميعاً ستكون محشورة اليه بأمر الله تعالى .

يقول الله تعالى حكاية عن سليمان (ع) : «وقال يا ايها الناس علمنا متعلق الطير ولوتينا من كل شيء إن هذا لهو الفضل المبين» . (النمل/١٦) .

من هنا ، فإن الإمام المهدي (ع) سيكون له هذا العلم وهذا الفضل ، وكما يقول الحكماء : إن الوجود لا قيمة له إلا بوجود الإمام المهدي (ع) ولولا وجوده الشريف لكان من الطبيعي ان يسقط هذا العالم في عين العدم ، لأن العالم اذا خلا من حجة الله تعالى لم يبق له قيمة ، ولا غاية ، باعتبار ان الله تعالى خلق هذا العالم لكي يكون له هدفاً ، وقيد وجوده بوجود الإمام (ع) ليكون له حقيقة وتواصلاً وخلوداً ، وصريح العقل قاض بأن العالم لا يتواصل إلا بالإمام المهدي (ع) . ولهذا السبب ، فإنه ينبغي ان يحشر هذا العالم اليه ، تحقيقاً للأمر الإلهي الذي جعل الإمام واسطة بين الله تعالى وبين العالم ، وكما يقول الإمام علي (ع) : «فإننا صنائع ربنا والناس بعد صنائع لنا» . . . (نهج البلاغة ، الكتاب : ٢٨) .

إن العالم لن يحشر الى الله تعالى ، حشراً شرعياً ، كما اخبر الله تعالى إلا بعد ان يحشر =

إن الإنسان المتمرد على الأمر التشريعي يطلب من الله تعالى في هذه الدنيا دوام الإمساك له ، اعترافاً منه بحقيقة انه محشور اليه تعالى ، وطمعاً في لحظات وجودية قد لا تزيده إلا تمرداً وعصياناً على هذا الأمر ، فيُملي الله تعالى له تعزيزاً لحشره ، وتحقيقاً لمسخه على صورته الحقيقية في الدنيا الذي لم يكن طلبه الى الله في تأجيل الحشر الشرعي المخبر عنه في القرآن وفي دوام الإمساك له ، إلا خوفاً من تلك الصورة الحقيقية التي هو عليها في الدنيا والآخرة .

= الى حجبته وبقيته في أرضه . يقول الله تعالى : ﴿ وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ ، وَالْإِنْسِ ، وَالطَّيْرِ ، فَهُمْ يَوْزَهُونَ ﴾ (النمل / ١٧) .

هذه الآية الكريمة : تفيد معنى وحقيقة أن يحشر هذا العالم الى الإمام (ع) بعد أن تبين لنا ان النبي سليمان (ع) قد أوتي من كل شيء ، وآية من كل شيء لا تعني استثناء شيء من الأشياء ، وانما هي تعني الحشر الجمعي للأشياء للنبي سليمان (ع) . وبما ان الإمام المهدي (ع) هو بقية الله في أرضه ، والقائم بأمره ، فهو ايضاً أوتي من كل شيء ، وميحشر اليه كل شيء ، وما ادراك ما الحشر ، !؟ يوم ينطق الحجر والشجر ، وكل شيء مخبراً عن عدو للإمام (ع) فيقول له يا سيدي : إن ورائي يهودياً ممسوخاً فاقتله . . . !

هذا هو معنى ان نكون محشورين جميعاً الى الإمام (ع) الى السبب الحقيقي في وجودنا ، يوم لا وجود لاحد إلا به ، ولا تواصل إلا به . . .

اما معنى ان نحشر الى امامنا المهدي شرعياً في الدنيا ، فهو ان الأشياء جميعاً تلبس تلك الصور البرزخية وتخلع عنها جلايب الأبدان المظلمة اسوة بتلك الصورة ، واعني الإمام (ع) ، التي حقق الله تعالى وجودنا بها . انها صورة كانت نوراً في السماء ثم بعثها الله تعالى لتكون واسطة بينه وبين خلقه . . .

ونحن هنا نسأل : ما معنى ان تخرج الأرض اثقالها بأمره؟؟

بل ما معنى ان تملأ الأرض عدلاً ، بعد أن استبد بها الجور والظلم زمناً؟؟

لا شك ان معنى ذلك هو ان الامام (ع) قال للأشياء كوني هكذا فكانت . . . ؟ ان هذا لهو الفضل المبين ؟ ان تسخر السماء للإمام (ع) كل شيء . . .

الفصل السادس

التواصل الوجودي في الإسلام

- ١ - اعمومة .
- ٢ - التواصل الوجودي في الإسلام .
- ٣ - جوهر التواصل الوجودي .
- ٤ - التواصل بين الصبر والبلاء .
- ٥ - التواصل بين الدنيا والآخرة .
- ٦ - التواصل بين الموت والحياة .
- ٧ - التواصل بين المبدأ والمعاد .

١ - اعمومة :

إذا كان البرهان على معنى التحقق الوجودي قد افاد في توضيح ما نعنيه من تحقيق الصور الإلهية لجميع الموجودات ، فإن الصور ذاتها ، بما فيها من حيوية ، هي التي تسمح للإنسان بالتواصل مع الأسباب الحقيقية ، ومع الآخرة أيضاً ، كون هذه الصور هي سبب التحقق والتواصل معاً .

لا شك أن التواصل في الوجود (الديمومة) يختلف باختلاف

(١) جاء في (اللسان) ان التواصل ضد التصارم ، وفي الحديث : من أراد ان يطول عمره فليصل رحمه . تكرر في الحديث ذكر صلة الرحم ، قال ابن الأثير : وهي كناية عن الإحسان إلى الأقرين من ذوي النسب والأصهار والعطف عليهم ، وقطع الرحم ضد ذلك ، يقال وصل رحمه يصلها وصلاً وصلة ، والهاء فيها عوض من الواو المحذوفة فكأنه بالإحسان اليهم قد وصل ما بينه وبينهم من علاقة القرابة والصهر . . .

اما التصارم ، فهو الصرم القطع البائن ، وعم بعضهم به القطع ، يقال : صرّمه يصرمه صرماً وصرماً فانصرم . وقد قالوا : أصرم الحبل نفسه ، والتصارم هو التقاطع ، والتصرم هو التقطع ، وفي حديث (عتبة بن غزوان) : إن الدنيا أدبرت بصرم أي بانقطاع ، ولقد جاء في التنزيل العزيز ﴿ولقد وصلنا لهم القول﴾ أي وصلنا ذكر الأنبياء وأقاصيص من مضى بعضها ببعض لعلهم يعتبرون ، وفي الحديث أيضاً : رأيت سبياً واصلّاً من السماء إلى الأرض موصولاً . . .

را: اللسان ، ج ١٢ ، صص ٣٣٤ - ٣٣٥ . ونحن نعني به في هذا الكتاب ، أن يكون الإنسان متواصلاً في جميع الأينيات الوجودية ، بحيث لا يكون هناك أي تصارم بين مبدئه ومعاده ، وان يكون عارفاً بحقيقة أمره ، وكما جاء في الحديث : اعرف أيها الإنسان انت من أين ، وفي أين ، وإلى أين ؟ اذ ان معرفة الإنسان بهذه المراحل الأينية تجعله متواصلاً في وجوده مع اسبابه الحقيقية . وعدم معرفته بها يحدث له تصارماً ، ويحول دون وصوله إلى الحقيقة .

المخلوقات ، فمن هذه ما يتواصل مع الأرض ، ومنها ما يتواصل مع السماء ، وليس من الحكمة في شيء القول : إن جميع الأشياء متواصلة مع السماء ، لأن من الأشياء ما لا يستطيع ان يخرج من دائرة الهيولات الظلمانية ، والنفس الناطقة هي وحدها ذات صورة سماوية لا تعلق لها بهيولى هذا العالم إلا على النحو التدبير والحاكمة للأنفس الأخرى وللحيوانية خاصة .

وهذا ما يجعل الإنسان مميزاً عن بقية الأشياء ، كونه ينطوي على شيء من الفعلية الحقّة ، هذه الفعلية تحتم عليه التواصل في الوجود كما حتمت عليه التحقق ، لكن ذلك يبقى مشروطاً باتباع اوامر الله تعالى واجتناب المعصية ، اي بالتقوى التي تجعل الإنسان قريباً من الله تعالى ، وانعدام هذه التقوى لا بد انه يؤدي الى الإبتعاد عن الله تعالى والى جعل النفس الحيوانية هي الحاكمة في حياته لعقله وقلبه مما يؤدي الى انتفاء الفعلية منه ، بحيث يصبح انساناً خالياً من آثار الفعلية التي هي خير ، وكمال ، وتواصل ، ومليشاً بالقوة التي هي الشر ، والنقص . . . والتصارم .

إن الله تعالى قضى بأن يكون الإنسان متحققاً في وجوده ، ومتواصلاً مع أسبابه ، وقضت حكمته ان يكون الإنسان امام هذا العالم ، وهولن يكون إماماً إلا اذا انتصرت فيه جهة الفعلية على جهة القوة ، ان ينتصر الخير فيه على الشر ، والنفس الناطقة على النفس الحيوانية التي هي عين التنصارم ، كونها تغلب الجانب الشهواني في الإنسان على الجانب الروحي والعقلي فيه .

فالإنسان لا يستطيع ان يطلق احكامه على هذا العالم وعلى كل ما جعل ذلولاً له ؛ إلا اذا انتصر على نفسه أولاً ، والإنتنصار على النفس لا يكون إلا بمعرفتها ومن ثم بالحد من نشاطها في مجالات متعددة تطمح النفس لأن تكون سيداً فيها من قبيل طموح الإنسان في أغلب الأحيان الى ان يكون سبعاً ضارياً ، وهذا الطموح سببه ان الإنسان لم يروّض نفسه ، ولم يهذبها بالتعاليم الإلهية التي لم يكن الهدف منها إلا بعث الحياة في الإنسان الذي جعله الله تعالى خليفة له في الأرض ، وكما يقول علي (ع) : «وانما هي نفسي أروضها بالتقوى لتاتي آمنة يوم

الخوف الأكبر»^(١) .

هذه القوى هي سبب التواصل وهي وحدها التي تضمن للإنسان تحققاً إنسانياً ، ومن دونها يصيرم الإنسان وينقطع قبل تواصله ، هذا اذا لم يمسح باطنه بحيث يصبح حيواناً يعيش على حساب غريزته ووحشيته ، ولم يثبت علمياً ان انساناً ما عاش المعصية والكفر . وكان له من الإطمئنان ما يزيل مخاوفه في الدنيا . فضلاً عن الأخرى ، انه دائم القلق والاضطراب النفسي الذي يجعل كل يوم من ايام حياته حافلاً بالعدمية وغربة الذات ، بل حتى العدم نفسه يكون غريباً عنه ، وكما يقول (نيتشه) : «فلتكن للإنسان ارادة العدم افضل من ان لا يكون له ارادة ابداً...»^(٢) .

إن المعصية تفقد الإنسان كل شيء ، وتحشره الى الهولي المظلمة ، بدلاً من ان يحشر هذا الإنسان الى ينبوع الفعلية . وهولن يكون حاكماً وعاقلاً اذا اقتصر في حياته على تربية الجانب الهولاني فيه ، واكثر الذين تحولوا الى سباع ضارية في هذا الزمان هم ممن اهتموا بهذا الجانب دون غيره من جوانب الفعلية والروحية . والإمام علي (ع) كان يعي حقيقة ما قاله لخليفته (مالك الأشتر) حين ولاء مصر: «ولا تكونن عليهم سبعاً ضارياً»^(٣) .

هذا هو فعل الشهوة مقابل ما هو مطلوب من عمل عقلي وروحي يضمن الاستمرار في الحياة الإنسانية والحشر السعيد .

إن الإنسان لن يكون بمقدوره السيطرة على أي شيء اذا لم يتمكن من السيطرة على نفسه الحيوانية ، على ما هو من الأرض فيه ، باعتبار ان انتصار القوة على الفعل في حياة الإنسان ، مع ما يرافق هذا الانتصار من ظلام في آفاق العقول والنفوس ، يمنع الإنسان من تعقل ذاته ، لأنه إن اراد ان يتعقل ما فيه من القوة

(١) نهج البلاغة الكتاب : ٤٥ .

(٢) فيلسوف الماني ، (كتاب اصل الاخلاق وفصلها) ، ترجمة حسن قيسي ، ط ٢ ، ١٩٨٣ ، ص ٩٥ .

(٣) نهج البلاغة ، الكتاب ٥٣ .

يجب ان يتصور ما فيه من الفعل أولاً ، فإذا كان خالياً من الفعل ، فكيف يمكنه ان يتعقل القوة (الشر) بالقوة ، والنقص بالنقص^(١) وهذا يعني انعدام العقل ، وحلول الغريزة مكانه ، وانسان هذه حالة ؛ هل يستطيع ان يبرر معنى وجوده؟؟

كما أن انتصار القوة والشهوة في الإنسان على ما فيه من السماء لا بد أنه يحول دون استقرار تلك النفس الناطقة في عالم إمكانه هذا ، بل هي تعود الى موطنها ، (موطن الفعل الحقيقي) ، الذي هو من اشرف المواطنين في عالم الملكوت ، وهي في اثناء عودتها هذه تسلب الإنسان معنى الإنسانية ، ولا تقبل هذه النفس الناطقة بأن تكون اسيرة تلك النفس الحيوانية ، وليس كل الأنفس كذلك ؛ فقط النفوس التي تروّضت بالقوى . وإلا فما معنى قول الإمام علي (ع) : «وكم من عقل اسير تحت هوى أمير»^(٢) ؟ .

إن انتصار العقل في حياة الإنسان هو انما يعني تثبيت ما تحقق به الإنسان ، وتعزيز ما يتواصل به مع الخلود ، وانتصار الشهوة لا بد ان يؤدي الى خلاف ذلك تماماً ، اذ ان التواصل لكي يتم يجب تهذيب الجانب الحقيقي (والفعلية) في الإنسان ، وذلك لن يحصل ، واعني التهذيب ، إلا بالتزام جانب الامر الإلهي الذي كرم الله تعالى به بني آدم ﴿لقد كرمنا بني آدم...﴾ .

كما ان الله تعالى عزز هذا الإنسان بما يشبث به تحفقه ، وما يعززه تواصله ، عززه بأنه تعالى جعله حراً في اختيار التواصل وعدمه ، فهو إن شاء الإنسانية كانت له ، وإن شاء الحيوانية كانت له ايضاً ، والله تعالى ينفذ له ما يريد . والامر التكويني لا يحول دون ذلك اطلاقاً ، تعزيزاً لحرية الإنسان ، واعتباراً للكرامة التي حظي بها الإنسان من قبل الباري عز وجل ، فإذا ما اختار الإنسان عدم التواصل ، فإنه يكون بذلك قد رضي بالأرض بدلاً عن السماء ، وبالدنيا بدلاً عن الآخرة ، وبالمملك بدلاً عن الملكوت ، ولكي يحصل ذلك يكفي ان يقوم الإنسان بتغليب

(١) ان النقص في الإنسان لا يتعقل إلا بعد أن يتعقل الكمال ، فإذا لم يكن هناك شيء من الكمال ، فهل يبقى هناك ثمة إمكانية للتعقل؟؟ بالتأكيد لا . وهذا دليل على ما ينتهي اليه الإنسان من حيوانية فيما لو انتصرت نفسه الحيوانية على نفسه الناطقة .

(٢) نهج البلاغة ، قصار الحكم ٢١١ .

الشهوة على العقل وعلى جميع جهات الفعلية فيه .

٢ - التواصل الوجودي في الإسلام :

إذا كان معنى التواصل ان تكون النفس الناطقة (العقل) هي الحاكمة في حياة الإنسان لما تتميز به هذه النفس من فعلية ولما هي عليه من حقيقة علوية ، بحيث انه لا يقدر احد ان يبرّر معنى تواصله إلا من خلالها ، ولا أن يعرف هو من أين ، وفي أين ، وإلى أين ، إلا من خلال أعمال العقل الذي هو من افضل ما خلق الله تعالى في عالم المخلوقات . هذا العقل الذي به نتحقق في الوجود ، والذي به نتواصل مع الأسباب الحقيقية لوجودنا ، لا تكون له هذه الفعلية ، إلا إذا كان متمسكاً بحبل الوجود الذي هو حبل الله تعالى الى مخلوقاته ، بشهادة قول الله تعالى : ﴿واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا...﴾^(١) .

هذا الحبل هو حبل التواصل الممدود من السماء الى الأرض ، فمن تمسك به ، فقد تمسك بالعروة الوثقى التي ما تمسك بها انسان إلا واهتدى الى معرفة الحقيقة سواء اكانت هذه الحقيقة في عالم الملك ، ام كانت في عالم الملكوت ؛ هذا فضلاً عما تؤدي اليه هذه المعرفة من اهتداء الى معنى وصية الإمام علي (ع) : «اعرف انت من أين...»^(٢) وإلى أين^(٣) .

إن معنى التواصل هو أن يقوم الإنسان باختصار الطريق الى الآخرة من خلال العقل ، ومن يتعذر عليه ذلك لا بد ان ينقطع حبل تواصله ، وان يحدث تصارماً بين أبنائه الوجودية ، وذلك اذا ما حصل يكون دليلاً على اختيار الإنسان للدنيا ، وقد قال الله تعالى ﴿من يُرد ثواب الدنيا نُؤتيه منها ومن يُرد ثواب الآخرة نُؤتيه منها﴾^(٤) .

لقد رضي أغلب الناس أن يعيشوا حقيقة التصارم هذه ، وان يكونوا جاهلين بحقيقة تلك الإينات (من أين... الى أين) ، مع كل ما يؤدي اليه ذلك من جهل

(١) سورة آل عمران : آية : ١٠٣ .

(٢) نهج البلاغة ،

(٣) سورة آل عمران ، آية : ١٤٥ .

بالنفس الإنسانية التي هي شرط اساس في معرفة الله تعالى . وكما ورد في الحديث عن رسول الله (ص): «اعرف نفسك تعرف ربك» وهي مقولة معتبرة عند جميع الحكماء الالهيين لما هي عليه من بساطة ، وفعلية ، وقدرة على الخروج من ضيق الإمكان الى سعة الوجوب ، كما انه يوجد عند (الكندي) ما يسمى بالقياس التمثيلي الذي استدل من خلاله على ان النفس في الانسان شبيهة بالله في العالم ، وهي لا ترى في عالم الإنسان لبساطتها ، وكذلك الله تعالى لا يرى في العالم لبساطته ولشدة ظهوره^(١) . والحديث هنا يطول . . .

اذن التواصل في الوجود مقرون بمعرفة الإنسان لنفسه ، واذا لم تحصل له هذه المعرفة فأخلق به ان لا يعرف شيئاً على الاطلاق في العالم المحسوس فضلاً عن العالم المعقول لا في الدنيا ، ولا في الآخرة . هذا الإنسان الذي ضاقت به السُّبُل ، وعاش حقيقة الجهل بالنفس وغيرها . هو لم يحسن الى نفسه فيما اقدم عليه من مخالفة للنفس الناطقة ، بل اساء اليها من ثلاث جهات :

١ - اما من الجهة الأولى ، فهو لم يعتبر نفسه من خلال ما بعثه الله فيه من عالم القداسة والرحمة ، بل انه لم يأخذ أدنى اعتبار لتلك الصورة الالهية التي حققته على احسن وجه ، وجعلته على احسن خلق ، حينما أقدم على الحد من نشاطها الروحي بسبب احيائه لشهواته ، ولكل ما هو مخالف لطبيعة هذه النفس فيه . (أي الإنسان) .

٢ - اما في الجهة الثانية ، فهو اساء اليها حينما لم يقم وزناً لهذا الكلام الإلهي الذي ترافق مع تلك الصور الالهية الى هذا العالم ، كون الصورة لا تقدر على تحقيق الإنسان بمعزل عن هذه التعاليم الإلهية التي هي بمثابة النور الذي يكشف الظلمات . ويزيل الغشاوات ، هذا فضلاً عن أن التواصل يبقى مستحيلاً ما لم يحقق الإنسان نفسه بتعاليم السماء ، ولو ان التحقق الوجودي ، وكذلك التواصل الذي هو من نتائجه ، كان ممكناً بمعزل عن هذه الأوامر والنواهي الإلهية ، لما بعثها الله تعالى ، وبعثها هو دليل واضح على ما لهذه الأوامر من أهمية في عالم الإنسانية .

(١) رسائل فلسفية : ص ٧٩ .

٣ - اما من الجهة الثالثة ، فهو أساء اليها حينما جهل الهدف من بعثة الأنبياء الذين بعثوا في بداية الأمر الى أناس كانوا يعيشون « في شر دار ، وعلى شردين »^(١) ، ارسلهم الله لأخراج الناس من ظلمات الجهل الى انوار العلم ، لقد اساء الإنسان الى هذه الصور الى الأنبياء انفسهم ، بل كانت نفسه في بعض الأحيان تحمله على انكار النبوة على الرغم مما لها من آثار ، وهو رفض في احيان اخرى ما قام به الأنبياء من افعال على صعيد احياء الحركة الإنسانية . بعد ان جعل الإنسان من نفسه في بعض الفترات صنماً يدعو الناس الى عبادته وحتى الآن في القرن العشرين توجد اصنام بشرية معبودة من دون الله تعالى .

إن عدم إعتبار الإنسان لهذه الحقائق هو الذي يفقده معنى ان يكون صاحب عقل امير وقلب حي ، باعتبار ان الله تعالى حقق الإنسان أولاً بصورة من عالم القدس والملكوت ، ثم عزز تحقيقه بكلام لو انزل على الجبال لخشعت وتصدعت ، ثم خيرته بين ان يكون متواصلاً في وجوده ، وبين ان يكون متصارماً ، هذا اضافة الى بعث الأنبياء وارسال الرسل ، وكل ذلك لم يحصل إلا لأجل ، وكما دلت الشريعة ، أن يعرف الإنسان حقيقة نفسه ، بل من اجل أن يعرف هو « من أين ، والى أين ، وفي أين » . ولو ان الإنسان عرف هو من أين ، لكان من الطبيعي ان يعرف هو الى أين ، لأن البداية والنهاية متفقة في الشرف والرتبة ، ولأن آخر العبد منعطف على اوله . والإعتبار الشرعي كله للبداية والنهاية ، اذ ان الأولى والآخرة كل واحدة منهما اعتبرت دار مقر إلا الوسطى (في أين) التي تربط بينهما لم تعتبر دار مقر واعتبرت دار مجاز ، وكما يقال في اللغة : ان المجاز قنطرة الحقيقة ، واذا كان الأمر كذلك ، فان دار المجاز هذه تكون معتبرة فيما لو جعل الإنسان منها دار حقيقة كون الإنسان قادراً على ان يربح الدنيا فيما لو عمل فيها الله تعالى ، وكما يقول الحكماء : « إن الدنيا مزرعة الآخرة » . الى ما هنالك من اقاويل حكمية تعتبر الدنيا وتنظر اليها في عين الآخرة .

(١) نهج البلاغة ، الخطبة : ٢٦ .

إن الإنسان يبدأ بالجمع بين استقابات ، وبالتفريق بين المتناسبات ، حينما يعيش حقيقته الجهل نفسه وبما يحيط حوله من آيات عظمى هي في صحتها ناطقة بتوحيد الله تعالى ، والإنسان الجاهل هو الذي تستوي عنده الأنوار والظلم ، والحق يقال : أن العلم يحقق التواصل الإنساني ، والجهل يحقق التواصل الحيواني . من التصرف بين آنية وجودية وأخرى ، وكل ذلك يؤدي إلى أن يحشر الإنسان حيواناً ، أو خنزيراً ، أو قرداً^(١) .

إن كلمات الله تعالى ماثلة أمامنا ، ونوره يسعى بين أيدينا ، كلمات تدعونا إلى التوبة . وإلى أن نكون حقيقيين ، ولنا نتظر إلا الموت أن يأتيها في غفلة ، فهل إلى اليقظة من سبيل؟؟ .

كما أنه لا يوجد أحد من الناس يحب أن يقول ﴿يا ليتني كنت تراباً﴾^(٢) ، وهذا فضلاً عن أن يقال له كلا إنها كلمة أنت قائلها ، كما في قوله تعالى : ﴿كلا إنها كلمة هو قائلها . . .﴾^(٣) .

(١) قالت الحكماء : إن بقاء نفوس الحيوانات وعودها إلى الآخرة ، لم تزل مسألة خلافية بين الحكماء ، والآيات فيها منسابة . لاحتمال أن تحشر بعض النفوس على صورة جامعة لفنون الرذائل الحيوانية وبما أن الأمر احتمالي ، فلا يمكن الاستدلال عليه ، ولهذا نجد (الملا صدرا) يقول ربما تحشر بعض نفوس الناس من جنس أرواح الوحوش ، ولقوله هذا دلالة واضحة على أنه يعتقد بأن بعض النفوس تنقلب إلى حيوانات في الدار الآخرة . [را . تفسير القرآن . ج ٧ ، ص ٤٧٠] .

نحن نقول : ما المانع من أن يستوي هؤلاء معهم في الدنيا أيضاً ، بحيث يحشر الإنسان إلى طائفته مع بقاء الصورة ، باعتبار أن الختم الإلهي لقلوب الكفار في الدنيا أمر محقق ، ونسب هو أمر احتمالي حتى يبطل الاستدلال عليه ، وقد أشارت الآيات ، وذكرنا الروايات . إلى هذه الحقيقة حيث قال الله تعالى : ﴿كمثل الحمار يحمل أسفارا﴾ [٥/٦٢] وذلك يتحقق بالباطن فقط لإستحالة أن تتغير الصورة الإنسانية في الدنيا لكن في الآخرة يحشر الإنسان الكافر على صورة تحسن عندها صورة القردة والخنازير . . . وسنبين لاحقاً سبب إستحالة تغير الصورة في الدنيا باذنه تعالى .

(٢) سورة النبأ ، آية : ٤٠

(٣) سورة المؤمنون ، آية : ١٠٠

ولا شك أيضاً ان اكثر الناس قد باعوا اليقين بشكهم ، والعزيمة بوهنتهم ، ولم يتوبوا الى الله تعالى توبة نصوحاً ، والعبرة هي في إصرار هؤلاء على التواصل . وهم ليس لهم اسباب سوى الدنيا ، انها الظاهر والباطن عندهم ، بل إنها المانعة لتواصلهم بعدما جعلوها سبباً حقيقياً في وجودهم . أتى لهذه الدنيا ان تكون قادرة على تحمل بلوائهم ؟ نتيجة لتصارمهم فيها ، ولضعف ذلك الحبل العدمي الذين تعلقوا به ، ظناً منهم ان هذا الحبل يقدر على ان يأخذ ويشد بأطراف وجودهم .

وهنا نسأل متى كان الإنسان يستمر بمعصيته؟ بل متى كانت المعصية والتصارم... سبباً للإستمرار والديمومة؟ بل متى كان الظلم والجور والحرمان سبباً للحياة؟؟

إنها الطاعة لله تعالى ، انه العدل والقسط ، وكل ما يؤدي اليهما ، ويحمل على الإلتزام بهما ، كل ذلك هو وسيلة للتواصل في الوجود مع الأسباب ، تواصل يجعل نهاية الإنسان بدايته ، بل يجعل الإنسان على يقين من رؤيته للأخرة بعين الدنيا ، والملكوت بعين الملك .

فإذا اردت ايها الإنسان ان تكون حقيقياً في حياتك الدنيا ، فعليك بتحقيق نفسك بالأمر الإلهي ، وبالتواصل مع سبيك الحقيقي من خلال هذا الأمر ، ومن تعلق بالأسباب الحقيقية لا بد ان يكون حقيقياً ، وكما تعلمون ان النبي ابراهيم (ع) الحقيقي ، رفض التعلق بأبيه المجازي حينما قال له ﴿يَا أَبَتِ لَا تَعْبُدِ الشَّيْطَانَ﴾ ، وكان سبب رفضه هذا هو تحقيقه لنفسه بأوامر الله تعالى . تلك الأوامر التي ما كانت إلا لأجل ان تنذر من كان حياً؛ كما في قوله تعالى : ﴿لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ...﴾ (١) .

ولو ان النبي ابراهيم (ع) تعلق بأبيه المجازي واتبعه ، لانتفت عنه النبوة ، كون النبوة حقيقة الهية يصطفى الله تعالى لها من يشاء من عباده ، وهي

(١) سورة يس ، آية ٧ .

التي جعلت من النبي (ع) انساناً حقيقياً ، ولو أنها إتبع المجاز الدنيوي لما بقيت حقيقة ، بل كانت عين الدنيا وهذا يتنافى مع جوهر النبوة ، باعتبار أن النبوة لا هم إلا الحقيقة المطلقة ، وهي إن اقتربت من المجاز ، فإنها تقترب منه وفي يدها شيء يمنع من وصول المجازية إليها ويحول دون تلوثها به ، وهذا الشيء قد يكون سيفاً وقد يكون موقفاً . . .

فالحقيقة إما ان تجعل من المجاز حقيقة ، وإما ان تبتعد عنه ، كون الهدف من النبوة هو تحقيق الإنسان وجعله انساناً حقيقياً متواصلاً مع الحقيقة المطلقة التي هي غاية الغايات من خلال هدايته الى الخير ، ومن خلال آثارة دفائن العقول الإنسانية ، حتى يتسنى لهذا الإنسان الإقتراب من الله تعالى .

إن الإنسان مخير بين ان يكون انساناً حقيقياً ، وبين ان يكون مجازياً ، ولكل منهما طريقه ، فإما ان يختار الإنسان الحقيقة وعبادة الله تعالى ، وإما أن يختار المجاز وعبادة الشيطان ، وهو إن اختار عبادة الشيطان ، فيقال له بلسان أهل الحقيقة ، كما قال الله تعالى لنبية الأكرم سيدنا محمد (ص): ﴿قل يا أيها الكافرون * لا اعبد ما تعبدون * ولا انتم عابدون ما اعبد * ولا انا عابد ما عبدتم * ولا انتم عابدون ما اعبد * لكم دينكم ولي ديني﴾^(١) .

فالنبي محمد (ص) رفض ايضاً التعلق بأهل (مكة وقريش) حينما كانوا يدعونه الى الشرك بالله تعالى وعبادة الأصنام ، وكان ما كان منه في تحطيم اصنامهم وجهادهم في سبيل الله تعالى لأجل ان يكونوا حقيقيين ، لأن الإنسان هو انما خلق لكي يكون كذلك ، وبالتالي فإن خليفة الله تعالى لا يمكن ان يكون مجازياً ، فبمجرد ان يصبح الإنسان مجازياً تنتفي عنه الخلافة ، بل تزول عنه الكرامة التي ميزه الله تعالى بها عن غيره ، ﴿ولقد كرمنا بني آدم

(١) سورة الكافرون ، آية ١ - ٦ . هذه الآيات الكريمة ، تفيد معنى ان النبي (ص) له الحقيقة ، والكفار لهم المجاز ، (الدنيا) . للنبي (ص) عبادة الله تعالى ، وللکفار عبادة الشيطان ﴿لكم دينكم ولي ديني﴾ .

وحملناهم في البر والبحر . ﴿١﴾ .

من هنا يمكن القول : إن الذين اتبعوا الشيطان يعيشون على هامش الدنيا ، والذين اتبعوا الله تعالى يعيشون الى جانب الحقيقة ، بل إنهم الحقيقة نفسها ، إذ ان الله سبحانه وتعالى جعلهم خلفاء له في الأرض وانتدبهم لرعاية شؤون أهلها . وهدايتهم الى ما به تواصلهم في الوجود ، ولولا هؤلاء في الأرض لانعدمت الحقيقة وأهلها . ولقامت على انقاضها زعنفه من المجازين الذين «نطق الشيطان على الستهم وصرح ، وباض في صدورهم وفرغ . والحق يقال : إن أكثر شعوب هذا العالم من المجازين ، وهم سيقون كذلك ما دام المسؤولون عنهم كذلك . انه مجاز يدعو الى المجاز ، ونار تطلب المزيد ، والحطب كثير ، بل هم انفسهم كثيرون لجهنم ؛ «وقودها الناس والحجارة» ﴿٢﴾ .

خلاصة القول : إن الإنسان الحقيقي هو الذي يدعو الى الله تعالى وليس الى نفسه ، انه الإنسان الذي يعمل من اجل ان يتحقق في وجوده أولاً ، ومن اجل ان يتواصل مع سببه ثانياً ، وان يكون له ديمومة واستمراراً في الأولى والأخرة ثالثاً . وهو الذي يعمل من أجل الآخرين ايضاً . لعله يستطيع ان يحقق فيهم شيئاً الهياً . يضمن لهم السعادة في الأخرى والأولى ، والإنسان قد لا يستطيع فعل ذلك او تحقيقه لا في نفسه ولا في الآخرين بسبب الأهواء والشهوات التي تمنعه من ان يكون حقيقياً . وتحول دون تواصله ، هذا فضلاً عن أن الإنسان اذا لم يتمكن من السيطرة على أهوائه فإنه لن يستطيع تحقيق نفسه . ولن يقدر على التواصل في الوجود ، كما ان هذه الأهواء هي السبب في موت القلب ، وموت القلب ينفي عن الإنسان أهم شيء . يدل على انسانيته ألا وهو عبادته لله تعالى بدل من أن يعبد الهة او اشخاصاً لا يجلبون له نفعاً ولا يدفعون عنه ضرراً ، ومن يكون عدواً لنفسه باتخاذ الهه هواه ، لا يمكن ان يكون صديقاً لمن هو عبد حقيقي لله تعالى .

(١) سورة الإسراء ، آية ٧٠ .

(٢) التحريم ، آية ٦ .

٣ - جوهر التواصل الوجودي :

من حقائق التواصل مع الحق ايضاً ، هو انه لن يكون في دار الحقيقة والخلود مباشرة ، بل لا بد له من ان يحصل أولاً في الحياة الدنيا ، كونها الطريق الوحيد المؤدي الى الآخرة ؛ وكل ما خلق الله تعالى لا يمكن ان يصل الى الآخرة ، الى ما من اجله خلق هذا الخلق^(١) ، إلا بعد ان يقضي المدة الزمنية المقدرة له من الله تعالى في الدنيا ، هذه هي سنة الله تعالى في الموجودات ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾^(٢) حتى الانبياء والاولياء فليس بمقدورهم ان ينجوا من امتحان هذه الدنيا التي جعلها الله تعالى دار مجاز وعمل واختبار ، فالجميع معروض على هذه الدنيا والجميع خارج منها بعمله ، وان سعي الجميع سوف يرى بشهادة قوله تعالى : ﴿وان سعيه سوف يرى﴾^(٣) .

٤ - التواصل بين الصبر والبلاء :

إن الله تعالى بين في كتابه العزيز حقائق عدة منها قوله تعالى : ﴿أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون﴾^(٤) ، وهذه الآية تشير الى ان الإنسان لم يخلق سدى ولم يترك هملاً ووجوده في هذه الدنيا يصحبه الكثير من البلاءات والفتن والنقص في الأموال والأولاد والخيرات ؛ فهو إن صبر على ما يتلى به كان حقيقياً وكانت له حقيقة التواصل ، وإن جزع مما اصابه كانت له المجازية الحقبة التي تحول دون وصوله الى صورته الحقيقية في عالم الخلود .

(١) - قول الإمام علي (ع) : إن الدنيا لم تخلق لنفسها ، وانما خلقت لغيرها . [نهج البلاغة ، قصار الحكم ٤٦٣] .

ومعنى قوله هذا ان الدنيا لو خلقت لنفسها لكانت دار خلود ، ولوجب أن يكون الإنسان من أهلها ، والعمل من أجلها . . . لكنها خلقت للآخرة ، وهي مزرعتها ، والتنافس فيها بررث الندامة . . .

(٢) سورة الأحزاب ، آية/ ٦٢ .

(٣) سورة النجم ، آية ٤٠ .

(٤) سورة العنكبوت ، آية ٢ .

وكما يقول علي (ع): «إن صبرت جرى عليك القدر وانت مأجور ، وإن جزعت جرى عليك القدر وأنت مأزور»^(٢) .

وما يصيب الإنسان من صنوف العذاب في هذه الدنيا كله لأجل أن يرى الله تعالى ما اذا كان هذا الإنسان قادراً على الصبر وعلى ان يحقق نفسه من خلال هذا الصبر ، وعلى ان يتواصل من خلاله ، وقوله تعالى : ﴿إنا لله وإنا اليه راجعون﴾ ، هو يفيد معنى الصبر ويتضمن معنى التواصل^(٣) ، بحيث انه اذا صبر الإنسان وقال قوله تعالى لا بد من ان يكون له هذا التواصل الذي من حقائقه أيضاً الخلود في النعيم الذي وعد الله به المتقون .

إن جزع الإنسان من مصيبة حلت به في دار المجاز هو الذي يحدد مساره في الآخرة ، وهو الذي يجعل من امر خلوده امرأ صعباً بسبب ما يحمله هذا الجزع من شك برحمة الله تعالى وبقدرته على حشر جميع الخلائق اليه ، باعتبار ان الوصول الى دار الخلد والنعيم ليس امرأ سهلاً ومن دون ثمن ، بل إن ثمنه قد يكون حياة هذا الإنسان في الدنيا بشهادة قوله تعالى : ﴿ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله . .﴾^(٤) بل قد يكون ثمنه غير ذلك من قبيل أن يصاب الإنسان ببلاء ما ، أو ينقص ما في الأولاد والأموال ، لكن الله تعالى قال وهو

(١) نهج البلاغة ، قصار الحكم ٢٩١

(٢) الجزع هو دليل على مجازية الإنسان ، وليس على حقيقته ، اذ ان الحقيقة هي في الصبر الذي هو من الإيمان كالرأس من الجسد حيث ان الإنسان لا يجزع إلا بسبب سوء ظنه بالله تعالى . . . والإنسان الذي يجزع يظن بل يعتقد ان المصيبة اذا ما وقعت ، فإنها تقطع تواصله ؛ بينما المصيبة عند الإنسان الصابر والحقيقي تعزز تواصله وتجعله أكثر نورانية وعلى قدر المصيبة يكون الصبر ، بل على قدر المصيبة يكون الجزاء والثواب اللهم اجعلنا من الحقيقيين والصابرين . . .

(٣) ان الهاربين من الدنيا اليوم ، والصابرين على بلائها هم الواصلون إليها غداً ، بشهادة قول الإمام (ع) : «وان السعداء بالدنيا غداً هم الهاربون منها اليوم» . نهج البلاغة ، الخطبة ٢٢٣ .

(٤) سورة البقرة ، آية : ٢٠٧ .

أصدق القائلين: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١)... ولهذا قال علي (ع):
«يتزل الصبر على قدر المصيبة»^(٢) ولذلك استحال ان يكون هناك من المصائب
والبلاءات ما لا يستطيع الإنسان ان يصبر عليه .

اذن الوصول الى دار الخلد ، والتواصل مع الحق انما هو يحتاج الى ايمان
حقيقي يعزز ثقة الإنسان بربه ، وكما قال علي (ع) (لمالك الأشتر) حين ولاء
مصر: «وَلَا تُدْخِلُنْ فِي مَشُورَتِكَ بَخِيلًا... ، وَلَا جَبَانًا... ، وَلَا
حَرِيصًا... ، فَإِنَّ الْبَخْلَ وَالْجَبْنَ وَالْجُرْصَ غَرَائِزُ شَتَّى يَجْمَعُهَا سُوءُ الظَّنِّ
بِاللَّهِ»^(٣) . لماذا؟؟ لأن هؤلاء يمنعون الناس من التواصل مع الحقيقة ،
ويحملون الناس على اتخاذ آلهة من دون الله تعالى .

كما انه يحتاج ايضاً ، اي التواصل مع الحق ، الى فلسفة عقلية إيمانية
خاصة تبرّر للإنسان معنى وجوده ، من خلال ذلك الإيمان الحي ، بحيث
يستطيع الإنسان عبر هذه الفلسفة تحقيق ذاته ، وتعقل معنى وجوده ، معنى هو
«من أين ، وفي أين ، والى أين» ، ومن شأن انعدام هذه الفلسفة التي أساسها
حقائق الإيمان ، ان يجعل إيمان الإنسان ساكناً لا يقدر الانسان من خلاله التعرف
على ذاته ، او معرفة مبدأ وجوده ، هذا فضلاً عما يحدثه هذا الإيمان الساكن من
جهل بما سيؤول اليه مصير كل انسان عصى الله تعالى أو اشرك به سبحانه وتعالى
عما يشركون . من هنا فإن التواصل يكون مع الصبر ، والتصارم يكون مع
الجزع .

اذن التواصل الوجودي يبدأ بمعرفة الإنسان لحقيقة هو (من أين) وينتهي

(١) سورة البقرة ، آية: ٢٨٦ .

(٢) نهج البلاغة ، قصار الحكم ١٤٤ .

(٣) نهج البلاغة ، الكتاب ٥٣١ . هذه الغرائز اذا وجدت في الحاكم او في مستشاره ، فإنها
تكون دليلاً على ما يتمتع به هذا الحاكم من مجازية ، ومن ارادة عدمية ، كونها عيوباً
يجب ان يكون الحاكم أو مستشاره بريئاً منها ، [را: عهد الأشتر ، للعلامة محمد مهدي
شمس الدين ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٤ ، ص ٤٠] .

بمعرفته لحقيقة هو (اين) ، وهو لن يعرف معنى الحقيقتين ما لم يكن موجوداً بينهما ، بين البداية والنهاية ، بين المبدأ والمعاد ، وما هو الانسان موجود في (أين) ، في الدنيا ، وما عليه إلا ان يعرف هو (في أين) . . .

إن الله تعالى قدم لهذا الإنسان كل ما يحتاج اليه في الدنيا حتى يتمكن من العبور بسلام الى ما ينتظره من ثواب ورحمة ، لكن الإنسان أبى إلا غروراً ، وأهمل ما بعثه الله تعالى اليه من تعاليم الهية ، ورسالات سماوية ، بعدما ظن أنه يعيش الخلود والديمومة في دار لا تستطيع ان تحمي نفسها من عذابات الله تعالى وبلاءاته مما ادى به الى ان يبيع اليقين بشكه والعزيمة بوهنه ، وكأنه لم يقرأ ما كتبه أبوه آدم حينما أخرجه الله تعالى عن الجنة الأولى بعد أن ازلهما الشيطان بما وسوس لهما عن تلك الشجرة التي امرهما الله تعالى (آدم وزوجه) ان لا يقرباها . إلا ان آدم وزوجه تابا ، فتاب الله عليهما . ﴿وتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه﴾ . فالتواصل لا يكون مع الشك والظن والتقليد ، كما انه لن يكون بالوهن والضعف والانحلال ، وانما هو باليقين ، بالعزيمة ، بالحق ، بالصدق ، والله سبحانه وتعالى جعل هذا الإنسان حراً في ان يسمع ، وفي ان لا يسمع ، حيث قال الله تعالى سائلاً ومجيباً: ﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين﴾ . ﴿تنزل على كل أفك أثيم﴾^(١) ، ﴿ويل لكل أفك أثيم﴾^(٢) فمن اراد ان يقطع جبل تواصله باقترابه من الشيطان وإفكه ، فهو حرّ في قراره هذا ، إلا أنه لن يكون حقيقياً^(٣) ، بل لن يكون إنساناً في الدنيا ، وستكون له تلك

(١) سورة الشعراء ، آية: ٢٢١ ، ٢٢٢ .

(٢) سورة الجاثية ، آية ٧ .

(٣) لسا نعني بالإنسان الحقيقي النبي (ص) أو الفيلسوف فقط ، وإنما نعني بالحقيقي كل انسان هو على سبيل نجاة بحيث لا يكون من الذين يعبدون الله تعالى على حرف إن اصابه خير اطمأن به ، وإن اصابه شر انقلب على عقبيه . باعتبار ان اهل الحقيقة هم على درجات ايضاً وكذلك اهل المجاز ، ويمكننا تعريف الإنسان الحقيقي فنقول: هو الإنسان المالك لنفسه ، الضابط لشهوته ، وكما يقول علي (ع): «المتقي إن استصعبت عليه نفسه فيما تكره لم يعطها سؤلها فيما تحب» . النهج / الخطبة: ١٩٣ .

الصورة الحيوانية التي يستحقها والذي اختار ان يحشر نفسه اليها وحيث ان يشمله قوله تعالى ﴿واذا الوحوش حشرت﴾^(١) ، وهذا ما حملنا على القول: ان الإنسان الكافر الذي ادرج نفسه تحت صفة حيوانية معينة لا يمكن ان يكون له عالماً خاصاً به يحشر اليه ، بل مصيره مصير تلك الفصيلة الحيوانية التي انتمى اليها ، وتواصله لن يكون إلا معها ، اذ ان الإنسان إما ان يحشر انساناً حياً ، واما ان يحشر حيواناً ، (والكلام هنا في الدنيا) ، وهو يحشر حيواناً قبل الحشر الشرعي ، وبقاء صورته الإنسانية ليس دليلاً على إنسانيته ولا على حقيقته ، وكما يقول علي (ع): صورته صورة انسان ، وقلبه قلب حيوان ، فذلك هو ميت الأحياء^(٢) .

٥ - التواصل بين الدنيا والآخرة:

إن الله سبحانه وتعالى خير الإنسان بين ان يكون من أهل المجاز ، أو من أهل الحقيقة ، بين ان يكون انساناً ، وبين ان يكون حيواناً ، بين عبادة الله

(١) هنا يجب ان نميز بين الممكنات الإرادية وغير الإرادية ، كون الأولى عندها من حرية الاختيار ما يسمح لها بالتواصل الحقيقي او عدمه ، بينما الممكنات غير الإرادية التي لم تمنح عقلاً ولا اختياراً ، فهي دائمة السجود المجازي لخالقها ، وما نعتيه في قولنا: ان الإنسان قد يحشر حيواناً (عقلاً وشرعاً) هو ان الله تعالى اراد لهذا الإنسان ان يكون انساناً حقيقياً في جميع أبنائه الوجودية ، لما اودع فيه من روحه ، ولما وهبه من عقل وتفكير ، فإذا انتفى عنه ذلك ، أي العقل ، فلم يعد انساناً الا بصورته ، والإنسان لا يكون انساناً إلا بالصورة والباطن معاً . كما ان هناك فرقاً بين ان يجعل الشيء من نفسه مجازاً ، وبين ان يكون مجعولاً كذلك ، فالله تعالى يحشر هذه الموجودات على حسب ما جعلها عليه من الحقيقة والمجاز ولا يستطيع احد منها له خلافاً ، واذا ما حشر الإنسان حيواناً ، فذلك انما يحصل بسبب مخالفة هذا الأخير للحقيقة المطلقة لله تعالى الذي جعل منه انساناً والذي اراد له ان يكون متبهاً عن فعل المحرمات ، وملتزماً بما أمره به ، وحافظاً لأمانة الله تعالى الذي رضي بأن يحملها بعدما عجز الجميع عن حملها وحفظها ، إنها امانة الله في اعناقنا ، والتضريط بها يوجب للإنسان حشراً حيوانياً تحسن عنده صورة الحيوانات المفترسة ، والله اعلم .

(٢) نهج البلاغة ، الخطبة: ٨٧ .

تعالى ، وعبادة الشيطان ، بين ان يكون مصلحاً أو مفسداً ، فإذا اختار الإنسان المجازية كانت له ، ويكون له من الحيوانية على قدر المجازية ، لأنه «لم يخلق سدئاً ولم يترك هملأ» . كما انه لم يخلق ليكون كالبهيمة المربوطة لا هم لها سوى العلق والاكتراش منه ، يقول الإمام علي (ع) في كتابه الى واليه على البصرة (عثمان بن حنيف): «... فما خلقت لأكون كالبهيمة المربوطة همها علفها... تكثرش من أعلافها وتلهو عما يراد بها...»^(١)

ان معنى ان يكفر الإنسان بنعمة العقل ، معناه ان يكون الإنسان على درجة عالية من الحيوانية والشهوانية ، لأن العقل هو الذي يفصل الإنسان ويميزه عن غيره من الموجودات ، وهو الوسيلة الوحيدة للحد من نفوذ الشهوة ، فإذا انعدم العقل انعدمت الإنسانية ، وحينئذ لن يكون للإنسان ما يميزه عن غيره من الحيوانات الأخرى التي تتميز عنه بالفريزة والشهوة والإكتراش من العلف . وقد قال الحكماء : «ان من كان همه بطنه فقيمه ليست اكثر مما يخرج من بطنه»^(٢) ، ووصول الإنسان الى هذه الدرجة البهيمة يحتم القول : إن تواصله لن يكون إلا تواصلًا مجازياً ، ويتوج هذا التواصل بقوله تعالى : ﴿اٰخٰسْتُوْا فِيْهَا وَلَا تَكَلِمُوْنَ...﴾^(٣) إنكم أعرضتم عن ذكرى ، وابتسم إلا معصيتي ، ولم تسمعوا قولي : ﴿لتجدن أشدَّ الناس عداوةً للذين آمنوا اليهود...﴾^(٤) فإذا اعترض البعض بقوله : انه ليس من الضروري ان يحشر الإنسان على غير صورته الإنسانية بسبب معصيته لله تعالى وجحوده به ، بل قد يحشر إنساناً ويعذب في جهنم بدليل أنكم فرضتم له التواصل المجازي ، وهذا التواصل موجب له عقاباً معيناً ثم يعود الى حقيقته ، ولا يكون له الحشر الحيواني كما ذكرتم ،

(١) نهج البلاغة ، الكتاب ٤٥ .

(٢) انظر: في رحاب نهج البلاغة ، مرتضى مطهري ، ترجمة هادي اليوسفي ، دار التعارف ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٠ ، ص ٢٠١ .

(٣) سورة المؤمنون ، آية : ١٠٨ .

(٤) سورة المائدة ، آية : ٨٢ .

باعتباره انساناً له حقيقته وصورته التي جعله الله تعالى عليها؟؟

نقول : إن الله تعالى خلق الإنسان على احسن صورة ، وحققه بروح منه ، ثم بالأنبياء والرسالات ، وهذه الى الخير الذي ما كان بإمكانه ان يهتدي اليه لولا ان هداه الله تعالى ، هذا فضلاً عما اعطاه من العقل بحيث جعله حاكماً لهذا العالم وإماماً له . انه تعالى بعد ان بعث فيه كل هذه الحقائق امره بالإيمان والعمل الصالح ، ثم جعله مخيراً فيما يقوم به من اعمال ، وفيما يقول به من آراء ، وفيما ينطوي عليه قلبه من اعتقادات ، فهذا الإنسان إما أن يكون حيث امره الله تعالى وإما ان لا يكون ، فإن وجده الله حيث أمره ، وفقده حيث نهاه ، كان إنساناً له صورته الحقيقية ، وإن لم يكن حيث امره الله تعالى لم يكن له من الحقيقة شيئاً ، لأن الإنسان انما يكون انساناً بالتزام الأمر الإلهي ، وبمعزل عن هذا الأمر لا يكون للإنساني اي معنى ودليلنا على ذلك هو الجاهلية التي استوى فيها عالم الإنسان مع عالم الحيوان ، والحديث هنا ذو شجون . . .

إن حكمة الله تعالى اقتضت ان يكون الإنسان مخيراً وحيّاً في حركته ، وموضوعاً للخطاب الإلهي المقدس ، كما قضت حكمته ايضاً ان يمتحن ايمان هذا الإنسان في دار المجاز والعمل ، والله سبحانه وتعالى كان قادراً على ان يخلقه ويحققه بكل شيء في دار الحقيقة مباشرة من دون ان يأمره بشيء ، لكن التكريم الإلهي لهذا الإنسان قضى بأن يكون الإنسان مكلفاً ومخيراً حتى تكون له القدرة على الوصول بنفسه الى جنة الله تعالى ، وهذا التكليف يقتضي مرور الإنسان في دار الدنيا ، والله تعالى خلق في هذا الإنسان ما يمكنه من العبور بسلام الى جنته التي لا يخدع عنها ، «والتي لا تنال مرضاته إلا بطاعته» ، والإنسان موجود في هذا الدنيا لأجل ان يقوم بما عليه ان يقوم به من تحقيق نفسه ، والتعرف على اسباب وجوده ، والتواصل معهم ، وبما ان هذه الدنيا دار عمل وامتحان ، فلا بد من ان يعمل الإنسان لأجل ان يتواصل في الدنيا ويجعل منها حقيقة معاشة بحيث لا تؤثر عليه الهيئة الظلمانية التي هي السبب الرئيسي في نسيان الإنسان للشهادة التي شهداها على نفسه في عالم الدّر بشهادة قوله تعالى

﴿واشهدهم الله على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا...﴾^(١) تلك الشهادة الحية التي هي من اهم ما يعبر على ما للإنسان من قيمة في هذه الحياة ، والإمتحان الالهي لهذا الإنسان في الدنيا يراد منه معرفة ما اذا كان الإنسان قادراً على تذكر هذه الشهادة دائماً ، ومعرفة ما اذا كانت الدنيا ، بما هي لهو ولعب وزينة ، تؤثر على صفاء الإنسان وتمنعه من ان يكون عبداً حقيقياً لله يعبد ولا يشرك بعبادته شيئاً ، والله تعالى جعله على هيئته هذه في الدنيا ، (روح ومادة) ، ليلوه بما يحمله على حب الدنيا ، وذلك بعد أن هداه الى أن الآخرة خير من الأولى ، حيث قال تعالى : ﴿والآخرة خير وابقى...﴾^(٢) ، ﴿والله خير وابقى﴾^(٣) .

إن الإنسان لا يقدر على التواصل ، ولا يكون له ثمة ديمومة في الحياة ، إلا اذا كان على شيء من المعرفة بنفسه ، وبما محيط به ، والله تعالى لم يتركه هملاً ، بل جعله على بينة من أمره ، ومن امر الدنيا ايضاً ، حيث اخبره تعالى انه خليفة له على الأرض ، وان الدنيا هي دار مجاز ، وليست دار قرار ، حيث قال تعالى : ﴿وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو...﴾^(٤) .

من هنا يمكن القول : إن الإنسان لا يمكن ان يعرف ان الدنيا كذلك إلا اذا عرف ان ﴿الآخرة هي خير وابقى﴾ ، وكلما زادت عنده الآخرة نقصت عنده الدنيا ، وزيادة الآخرة عند الإنسان انما يكون باتباع أوامر الله تعالى حتى ينتهي الأمر الى أن تصبح الدنيا عين الآخرة ، والأمر هنا شبيه بالصراع بين الجهة الروحية في الإنسان وبين الجهة الجسمانية ، فكلما قويت جهة الروحانية والملكوتية أضمحلت منه جهة الجسمانية والملك^(٥) ، وهذا هو ما يسمى

(١) سورة الأعراف ، آية : ١٧٢ .

(٢) سورة الأعلى ، آية : ١٧ .

(٣) سورة طه ، آية : ٧٣ .

(٤) سورة الأنعام ، آية : ٣٢ .

(٥) إن النفس اذا اكبت على المحسوس الذي هو الدنيا شغلت عن المعقول الذي هو الآخرة ؛ وكما يقول (ابن سينا) : إن النفس لها فعل بالقياس الى البدن... وفعل بالقياس الى =

بالحقيقة والمجاز عندنا ، اي أن النفس لا تقوى إلا على حساب البدن ،
والعكس صحيح ايضاً .

والامر الإلهي واضح في ان النفس يجب ان تكون هي الحاكمة ، وهي
السائس لهذا البدن باعتبارها الباقية بعد فثائه ، وهذا ما اشار اليه الحكماء في
رسائلهم الحكمية^(١) .

اذن كما تبين لنا ان معرفة الدنيا على حقيقتها يستدعي معرفة الآخرة على
حقيقتها^(٢) ؛ باعتبار انهما من جنس المضاف ، وهما ككفتان رجحان إحداهما
يوجب نقصان الأخرى .

فإذا علمت ان الدنيا هي دار مجاز ، «وانها فانية فان من عليها ، غراره
غرور ما فيها» علمت ايضاً ان الآخرة هي دار باقية باق من عليها ، وهما ضدان لا
يجتمعان فمن أحب الدنيا وفثائها ، لا يمكن ان يحب الآخرة وبثائها ، لأن الله
تعالى ﴿ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه﴾^(٣) .

ليس معنى التواصل في هذه الدنيا ان يكون الإنسان من اهلها ومن
الحريصين على ما فيها من غرور ، وانما معناه ان يكون فيها وان لا يكون من
اهلها^(٤) ، باعتبار انه قد يكون فيها لأجل معرفة الآخرة ، اذ ان الإنسان لا يعرف
معنى البقاء والسرمدية إلا بعد ان يعرف معنى الفناء حيث ان الامور لا تعرف إلا

ذاتها . . . وهما متممان ، فإنها إذا اشتغلت بأحدها انصرفت عن الأخرى . . . ويصعب
عليها الجمع بين الأمرين . [را : النجاة ص ٢١٩] . هذا هو معنى من أحب الدنيا ابغض
الآخرة . من أحب الفناء ، ابغض البقاء ، والتعقل وحده الذي يبرر وجود الإنسان ،
ويجعله متواصلاً مع من أحب ، مع الآخرة ، ويبيده الى جهته الأصلية ، اما الحس ، فإنه
يحول بينه وبين المعقول ، ويحدث له تصارماً . . .

(١) را : الكندي ، رسائل فلسفية ، ص ١١ .

(٢) «ان الدنيا والآخرة عدوان متفاوتان فمن أحب الدنيا وتولاها ، بغض الآخرة وعادها» .
النهج ، قصار الحكم / ١٠٤ .

(٣) سورة الأحزاب ، آية : ٤ .

(٤) بحيث يكون فيها كمن ليس منها . النهج ، الخطبة / ٢٣٠ .

بأضدادها ، وهذا هو ما نعنيه بقولنا : ان الله تعالى لو اراد لهذا الإنسان ان يصل الى الآخرة مباشرة لكان ذلك ، إلا انه جلت حكمته لم يرد لهذا الإنسان ان ينتقل من بقاء الى بقاء ومن جنة الى جنة ، اذ انه لا معنى لهذا الإنتقال ما دام الإنسان يعيش الجنتين ، والأمر هنا شبيه بالحركة ، باعتبار ان الحركة لا تكون إلا لمن يطلب كمالاً ، فإذا كان الشيء ، اي شيء ، محصلاً للكمال ، فلا معنى لحركته^(١) ، ولهذا قال الحكماء : «إن الحركة لا تكون إلا لمن يريد ان يحصل كمالاً» ، وان الله تعالى هو المحرك الذي لا يتحرك كونه تعالى الكامل المطلق .

لذا فإن الإنسان لكي يعرف معنى الكمال لا بد له من معرفة النقص ، وإلا تعذرت عليه المعرفة ، وهذا ما لا يحتاج الى استدلال كون الجمهور يعيش هذه الحقيقة ويسلم بها عقلياً مما يعني ان التواصل بين الدنيا والآخرة انما يكون بمعرفة الدنيا على حقيقتها ، واذا عرف الإنسان حقيقة الدنيا عرف من فوره انه لم يعد فيها ، وانما اصبح يعيش معنى البقاء . ومعنى قوله تعالى ﴿وإن منكم إلا واردها﴾^(٢) ، انه لا بد من عبور هذه الدار المجازية اذا كان لا بد من الوصول الى الدار الحقيقية التي هي دار الحرية والبقاء والسرمدية .

اذن لكي يحصل التواصل لا بد من الدخول الى سجن هذه الدنيا وتحمل مشقاته ومحنه ، وبذلك يكون كمال التواصل في الحياة والوجود واحراز التقدم نحو عالم الثبات والخلود ، فالمؤمن في الدنيا يعمل من اجل تبديل

(١) فلو جاز ان ينتقل الشيء الكامل من كمال الى كمال ، لما كان كاملاً ، وقد فرض كاملاً ، وهذا خلف ، وكذلك الأمر بالنسبة للدنيا والآخرة ، فلو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لما كانت باقية ، وقد فرضت باقية ، في النص ، وهذا خلف ، والأمر نفسه بالنسبة للدنيا ، اذ لو كانت من جوهر الآخرة لما جاز ان تفتى ، وقد فرضت فانية في النص ، وهذا خلف ، يبقى ان نقول ان الدنيا والآخرة ضدان لا يجتمعان . . . ومن يعمل لله تعالى تكون دنياه آخرته ، ولا يكون هناك شيء من العداوة او الضدية ، باعتبار ان ذلك حباً لله تعالى ، وطوبى لقلب انطوى على حب الله تعالى .

(٢) سورة مريم ، الآية ، ٧١ .

سجنه بجنة ، والكافر يعمل من اجل تبديل جنته بسجن ، باعتبار انه من ظن انه يعيش الجنة في الدنيا الفرارة ، ومن اعتقد بأن الدنيا باقية له وابق لها ، فإن الله يعطيه الدنيا ويقطع له جبل تواصله . ويمنعه من ان يحصل كمالاً ، او ان يحقق بقاء ، كونه اختار لنفسه ان يكون من اهل الظن والتقليد ، لأنه اعتبر الدنيا دار مقر وهي ليست كذلك ، فالمؤمن لم يرض بالدنيا دار قرار طمعاً في تواصل حقيقي وعده الله تعالى به ، والكافر رضي بها دار قرار زهداً برحمة الله تعالى له . ومن يتجرأ على الله ، فلا نصيب له في الآخرة . كما ان من يرضى بالدنيا مسكناً له . يكون عادماً لعقله ، ومن يكون كذلك فلا يكون من اهل الجنة بشهادة الحديث الشريف الذي يقول^(١) : ان للجنة ثمانية ابواب ، وهذه الأبواب الثمانية حسب تأويل عرف العلوم الحقيقية هي الحواس الخمس ، والخيال ، والوهم ، والعقل ، فمن كانت له هذه كانت له الجنة ، ومن كانت له السبعة ، أي الحواس ، والوهم ، والخيال ، فهو من اهل النار بسبب انعدام العقل الذي هو اشارة اهل الجنة ، وافضل ما خلق الله تعالى .

إن الذين كفروا لم ولن يتمكنوا من اخراج قلوبهم من الدنيا قبل ان تخرج منها ابدانهم بسبب ما هم عليه من معصية لله تعالى وهم سيخرجون عنها غداً رغماً عن أنوفهم . ولن يكون خروجهم هذا دليلاً على تواصلهم ، وانما هو دليل على ما سيلحق هؤلاء من حشر حيواني تزكم راحته انوف اهل التقوى ، اذ ان معنى انقطاع جبل تواصل هؤلاء هو أن يرى هؤلاء تلك النار التي أعدت لهم^(٢) .

يقول المولى (علي النوري) في تعليقاته على مفاتيح الغيب (للملا صدرا) : «إن من تحمل مشقة هذا السجن حتى يتبدل السجنية وينقلب الى الجنة ، وبأن يصير في عين كونها سجنًا جنة ، وذلك كما يشير قول قبلة العارفين (ع) : بقاء في

(١) انظر: ابن سينا ، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، ص ١٠٣ .

(٢) إن خوف الكفار من تلك النار التي أعدت لهم يستوي مع خوف الذين لم يتقوا الله تعالى في أرحامهم حيث يقول تعالى . ﴿واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً﴾ سورة النساء/ ١ .

فناء ، نعيم في شقاء ، غنى في فقر ، وعز في ذل ، وصبر في بلاء ، هذا هو مقام الجمع بين الأضداد من جهة واحدة ، ويعبر عن هذا المقام الحالي بتعائق الأطراف ، واما كل مَنْ لم يتحقق السجنية الدنيا ، ولم يتخذها دار محنة ، وبلاء ، وامتحان ، وابتلاء ، اودار مجاز ومعبر ، كما قيل في حقها: إن المجاز قنطرة الحقيقة ، كيف لا؟ وهو دار البلغة ، فهو مغرور لم يعرف الدنيا بحقيقتها ، ولم ينل منها إلا بقدر مداركه الحسية ، وحواسه ومشاعره الجزئية ، في هذا القدر من النيل والمنال يشاركه البهائم والأنعام ، وَمَنْ عرف الدنيا كما هو معرفتها ، يعرف سر قوله (ص) لا عيش إلا عيش الآخرة^(١) .

ما يستفاد من هذا التعليق هو ان الذي لا يعيش حالة السجنية لن يتذوق معنى الحرية ، وأغلب الناس يعيشون الدنيا ظناً منهم بأنها الجنة ، والحرية ، والخلود ، وما احسن مقولة الإمام الحسين (ع) في حق هؤلاء الناس عبيد الدنيا ، والدين لعق على الستهم ومن الطبيعي ان تكون الحقيقة لعق على السن اهل المجاز ، اذ انهم لا يملكون العقل الذي يسهل عليهم تعقل معنى الحياة ومعرفتها على حقيقتها ، ونحن هنا نتساءل انه متى كان الشيء وسيلة وغاية في آن واحد؟؟

بل مَنْ بإمكانه ان يستدل عقلياً على ان الدنيا والآخرة من حيث الجوهر شيئاً واحداً؟؟

هم ارادوا للدنيا ان تكون عزاً ، وهي عين ذلتهم ، وان تكون جنة ، وهم في سجن المجاز الأبدي ، واكبر دليل على انعدام العقل عند هؤلاء الناس هو أنهم لم يقدروا على التمييز بين معنى الفناء ومعنى البقاء ، وكما يقول الشاعر: فما انتفاع اخي الدنيا بناظره اذا استوت عنده الأنوار والظلم .

إن السبب الذي يحمل هؤلاء الناس المجازين على اعتبار الدنيا دار مقر ، هو ان الشيطان يحول بينهم وبين الحق ، وكل مَنْ استبد بهم «الوسواس

(١) مفاتيح الغيب ، ص ٦٩٩ .

الخناس) هودائماً يبيع اليقين بشكه ، والعزيمة بوهنه تماماً كما حصل لابونا آدم في الجنة حينما ازله الشيطان وزوجه . . . وهي قصة معروفة . . فالشيطان هو الذي يمنع هؤلاء من الخروج من عالم الحواس الجزئية والمشاعر الحسية الى عالم المعقول الذي هو سبب تعقل معنى الجمع بين الأضداد ، فهو يريد لهؤلاء تواصلًا مجازياً ، وحشراً حيوانياً ، وناراً ملتهبة ، وهم يصادقونه بحجة أنه من الأرحام الذين أوصاهم الله تعالى بهم ! .

كيف لا؟ وانتم تجدون الشيطان حاكماً في هذا الزمان نتيجة لعدم معرفة الدنيا على حقيقتها؟ وهنا يمكن التساؤل: كم من الناس من يعتبر التحقق والتواصل والخلود ، انما يكون بنعيم هذه الدنيا وزبرجها ؟ بل تجد اكثرهم يقول انه على قدر ما يكون عندنا من الاموال والأولاد نكون متواصلين وخالدين في الدنيا!

إن التواصل في الدنيا لا يمنع الإنسان من ان يكون غنياً وعزيزاً فيها ، بل معناه ان لا تكون الدنيا منتهى امل هؤلاء الناس الذين ظنوا بها سرمداً وحقيقة وخلوداً . وهي كيف تكون خالدة وباقية على الرغم مما هي عليه من ضعف ومجازية وغدر؟؟

يقول الإمام علي (ع): «مالي ولنعيم يفنى ولذة لا تبقى» .

الكل يعلم ان الدنيا لذة ومتعة لا تدوم ، وعلى الرغم من ذلك هم يتمسكون بها ومن أشد الناس حرصاً عليها ، وهذا دليل على أسر الهوى لعقولهم ، وعلى مدى تعلقهم بكل ما هو في الطريق الى الزوال والفناء ، وحبهم لها هو سبب نسيانهم للأخرة ونعيمها ، وسبب بقائهم في حضيض المجاز حيث لا قدرة لهم على الارتفاع الى يفاع الحقيقة . ثم لو انا فرضنا جنة الدنيا عند هؤلاء امرأ محموداً ، فما هو أثر ذلك على الإنسان؟؟

ثم هل ان نعيم الدنيا ، إن صح انها النعيم ، ولذتها يزيد الإنسان تواصلًا؟؟

إن ما يسمى بنعيم الدنيا وغرورها يسلب الإنسان إنسانيته ، وينسيه تلك المبادئ الحية التي لها أكبر الأثر في تواصله ، وفي نصوع حقيقته ، باعتبار أن المبادئ الأولى موجودة مع كل إنسان ، ومن خلالها يستطيع أن ينجو من الدنيا ومما علق به منها ، لقد سئل علي (ع) عن حاله فقيل له يا أمير المؤمنين كيف حالك؟

فأجاب: كيف يكون من يؤتى في مأمنه ، ويفنى في سقمه...!

انت يا صاحب الدنيا ، يا من طال الأمل عنده؛ هل بإمكانك ان تشرف من دنيائك هذه من اعلى قمة فيها على ذلك الوجود الثابت ، على تلك الحياة الخالدة التي قال عنها الرسول (ص) انه لا عيش إلا عيشها بسبب ما لها من ديمومة وسرمدية؟؟ فإذا كنت قادراً على ذلك؛ فأنت تكون ممن عبروا الدنيا واختصروا هذا الطريق المجازي ، وتكون من اهل الحقيقة الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون بما جعل الله لهم من النعيم الحقيقي الذي لا ينفد ، انه نعيم الجنة التي وعد بها المتقون .

كما انك ايها الإنسان اذا كنت قادراً من خلال وجودك في هذه الدنيا على ان تجعل منها سجناً ومعبراً وحقيقة ، معبراً الى تلك الدار التي هي عين الثبات والديمومة والتي لا شيب فيها ولا هرم فلماذا كنت تقدر على ذلك ، فلا شك انت تكون ممن استطاعوا التواصل في الوجود مع اسبابهم الحقيقيين ، وممن تحققوا في الوجود بأوامر الله تعالى وبتعاليم رسله وأنبيائه ، وايضاً تكون ممن اعتبروا من جانب الحق المطلق الذي هو هدف كل موجود وسبب كل وجود .

٦ - التواصل بين الموت والحياة: أو هل ان الموت يمنع من التواصل؟

كنا قد عرفنا آنفاً ، ان الموت هو ابتداء الحركة الصعودية للأشياء وان الحياة هي ابتداء الحركة النزولية ، صدور العقل ثم النفس ثم الأجسام ، والحيوانات والمعادن والاسطقسات ، هذا هو معنى الحركة النزولية ومعنى

الحركة الصعودية هو بخلاف ذلك ، اذ انها هي ابتداء رجوع الأشياء الى الله تعالى ، وبذلك يكون الموت عبارة عن حركة استكمالية ليس إلا . . .

وهذا السؤال معتبر عند عامة الناس وليس هناك ما يمنع من اعتباره ، كون الشرائع السماوية قد اشارت اليه ، وبراہين الحكماء قد أحکمت لجهة اعتباره من حيث هو حقيقة وحق وخير على خلاف ما يتوهمه الجمهور من ان الموت هو شر ونقصان . إن الشرع وكذلك العقل أكدا على ان الموت هو البداية الحقيقية لكل شيء ، وانه مرحلة من مراحل التواصل الوجودي ، اذ ان تواصل الإنسان ، كمثل ، لا يحصل إلا بعد ان يطرح عنه جلايب المادية ويستبدلها بتلك الصورة البرزخية التي هي صورة اهل الآخرة ، وهذه هو معنى عودة الإنسان الى الله تعالى .

وقالوا ايضاً: إن الموت هو حلقة من حلقات تلك السلسلة الزمنية التي تصل البداية والنهاية ، وما قيل بشأنه كثير لجهة التأكيد على حقيقته وحيوته ، اذ لا معنى للحياة إلا به ، ومن لا يعرف الموت ، لا يعرف الحياة . . .

لقد اختلفت الأقاويل في الموت ، فالمجازيون قالوا: إن الموت هو النهاية الحقيقية للإنسان ، وهو عبارة عن تشته بعد أن تم جمعه .

اما الحقيقيون فقالوا: انه البداية الحقيقية للأشياء ، وهو عبارة عن رجوع الأشياء الى الله تعالى بشهادة قوله تعالى ﴿كُلٌّ مِّنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ وفناء الأشياء جميعاً ليس دليلاً على الشر ، وانما هو دليل على الخير ، على ان كل شيء يرغب في العودة الى ينبوع الفعلية والحق .

إن الإنسان من خلاله يعبر الى عالم القدس الذي من شأن العبور اليه ان يجعل من صورة هذا الإنسان صورة أكثر اشراقاً ، وأكثر حقيقة ، لانه ورغم حقيقة هذه الصورة في عالم المجاز ، في البدن التي بعثت فيه ، فإنها تبقى دائمة الشوق الى سببها ، ولهذا هي تقوم بحركة ذاتية بهدف الخروج من هذا العالم والدخول الى عالم القدس الذي ليس فيه شيئاً من غبار هذه الهياكل البدنية

المظلمة ، ولكن قبل خروج هذه النفس من هذا العالم الطبيعي ، هي تقوم بحركة ذاتية ناشطة ، تجعلها من حيث التجوهر والشدة في الوجود بوضع يمكنها من الفناء عن هذا البدن^(١) .

إن النفس في حركتها تطلب الموت لأجل التواصل^(٢) ؛ فكيف يكون الموت سبباً لانعدام التواصل الوجودي الذي من شأنه ، اذا ما حصل ، ان يلحق هذه النفس بسببها ومبدئها؟؟

من هنا فإن عودة النفس الى الله تعالى ، ليست عودة لتلك النفس المجازية التي منعها الشيطان من التجوهر ، بل هي عودة النفس المحبة للوجود الحقيقي (الحي ، الباقي) باعتبار ان الشيطان يحول دون قيام هذه النفس المجازية في حركتها بهدف منعها من التواصل مع الله تعالى ، وهو لشدة سيطرته عليها يحملها على عبادته وعلى نسيان ذلك السبب الحقيقي التي نشأت عنه ، وهي عندما تنسى الله تعالى ينسيها الله نفسها بشهادة قوله تعالى ، ﴿ولا تكونوا كالذين نسوا الله فأنساهم أنفسهم...﴾^(٣) ، وبمجرد ان تنسى هذه النفس نفسها وخالقها تصبح غير قادرة على تعقل معاني الوجود مما يؤدي بها الى ان تتحول الى نفس حيوانية غير مدركة لشيء اطلاقاً ، باعتبار ان معرفة الإنسان لنفسه هي سبب معرفة كل شيء خارج عنها...

فإذا كان تواصل الإنسان الحقيقي ناتج عن الحركة التي تقوم بها النفس لأجل الخروج من عالم الطبيعة الى نشأة باقية... واذا كانت بتجوهرها تطلب الموت لأجل ان تتواصل مع الوجود الحي القيوم مع مبدئها ، فإن تواصل الإنسان المجازي . ينتج عن تلك الحركة الشيطانية الهادفة الى منع هذه النفس من الاتصال بالسبب الحقيقي الجاعل لها ، وهي بحركتها هذه تتجوهر حيوانياً ، وتنسى ما ينتظرها من العقاب ، وكما هو معلوم إن الموت يأخذ المجازين على غفلة.

(١) را: الأسفار الأربعة ، ج ٩ . ص ٢٤١ .

(٢) الله تعالى جبل النفس على محبة الوجود الحقيقي والبقاء .

(٣) سورة الحشر ، آية : ١٩ .

إن الفرق بين المجازي والحقيقي هو أن الأول يهزأ بالموت وذكره ، بينما الثاني فهو يكثر من ذكر الموت ، لقناعة الأول بأن الموت سيجعل منه أكثر حيوانية ، ولقناعة الثاني بأن الموت سيجعل منه أكثر انسانية ونورانية ؛ وهناك الكثير من الأحاديث النبوية التي مضمونها التوصية للعباد بذكر الموت بأنه « هادم اللذات ، ومنقّص الشهوات » ، وكما ينقل عن علي (ع) أيضاً : « اني آنس بالموت مثل الطفل بثدي امه . . . » الى ما هنالك من احاديث نبوية تبرز الموت على انه بداية لوجود جديد ، ولحياة جديدة ، وبناءً على ما تقدم يمكن طرح السؤال التالي : ما هو القول بنفس نسيت ان لها مبدأ وسبباً؟؟

فهل من الممكن ان تتساوى هذه النفس مع تلك النفس النورية التي هي دائمة الإتصال ببارئها ، رغم كل النوائب والوساوس التي تصاب بها في دار المجاز ، بل ورغم كل تلك الأمنيات التي يغريها بها الشيطان لتتحرف عن الصراط المستقيم؟؟

كما يمكن القول : ان لا احد يشك في ان الله تعالى هو الخالق لكل من النفسين (الحقيقية والمجازية) إلا ان هناك اعتباراً آخرأ هو ان النفس المجازية التي استطاع الشيطان تحقيقها حيوانياً لم تعد نفساً مطيعة لله بسبب ما لحق بها من مسخ حيواني ومن حشر عديمي في ظلمة الهيولي . إن الله تعالى يحشر هذه النفس حيوانياً على صورة خنزير او قرد . . . الخ من دون ان يكون لها عودة بعد موتها الى عالم القدس ، لأن هذا العالم بريء من هذه النفوس المجازية التي عصت امر ربها^(١) ، بل إن العودة فقط هي لتلك النفوس الحقيقية التي التزمت جانب الأمر الإلهي والحقيقة الإلهية ، هذا هو ضمان عودتها الحقيقية الى ينبوع الحق والفعلية .

يجب أن نعلم ان عروض الموت امر طبيعي ، بل هو مطلوب عند أهل

(١) هي تعود الى الهيولي ، الى العدم باعتبار أنه لم يعد فيها شيء من الفعل ، كما اسلفنا ، في بيان معنى التحقق ان العدم هو معاد الجسمانيات ، وجهنم معاد النفسانيات ، وكل ذلك يدل على براءة عالم الفعلية الحققة من النقائص .

الحقيقة ، لأنهم لا يخشون عذاباً ، ﴿تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقياً...﴾^(١) وكما يقول الله تعالى : ﴿كل نفس ذائقة الموت...﴾^(٢) .

إلا ان اهل المجاز الذين ﴿اتخذوا من دون الله الهة﴾ لا يقبلون بالموت ، لأنه لا يحمل لهم نتائج سارة ، بل انهم لشدة ما يخافون منه يموتون من خوفهم ، وليس بسبب زيارته لهم واخذه اياهم . إن الحقيقة تقضي القول : إن كل من استحوذ عليه الشيطان وأصبح لسان حاله ، لا يمكن ان يبقى فيه شيء من الله ، باعتبار ان النفس الناطقة وذلك الروح الذي لا علم لنا به ، كونه من امر ربنا ، لا يمكن ان تبقى في هذا الإنسان يتصرف فيها الشيطان على هواه ، وقناعتنا في هذه المسألة يمكن ان تختصر بالآتي : ان الإنسان اما ان يكون انساناً بما اودعه الله فيه من روح ، وعقل ، وقلب ، وحقائق ايمان ، ومن خلال أخذه بالأوامر الإلهية وبعده عما امر الله بالبعد عنه . واما ان يكون حيواناً نتيجة لبعده عن الله ، وقربه من الشيطان ، وفوته لآيات الله ورسله ولكل ما من شأنه ان يجعل منه انساناً ، ولدينا يقين بأن الإنسان الذي ما زال على الفطرة التي فطره الله عليها ، هو إنسان في دار المجاز ، وسيكون إنساناً ايضاً في دار الحقيقة ، وليس لدينا ما يحملنا على نفي الإنسانية عن هذا الإنسان ، بعض الحكماء قال : إن نفس الإنسان سواء اكان عابداً لله تعالى ام للشيطان . هي تعود الى الله تعالى ، إما مسرورة منعمة ، واما معذبة منكوسة ، نحن لا ننفي إمكانية ذلك باعتبار ﴿ان الله على كل شيء قدير﴾ ، لكن هناك ما يجعلنا حيارى في قبول هذا القول ، كوننا نعتقد ان الإنسان الكافر والعابد للشيطان هو انسان لم يعد فيه شيء لله تعالى ، وبالتالي فإن الله تعالى قادر على حشره على صورته الحيوانية من دون اي اعتبار له ، أو عود له الى عالم القدس ، إن الأرض اولى بنفسه من السماء ، لأنه اختار لنفسه الهيولى الظلمانية بدلاً عن الصورة الرحمانية . وبالرغم من ذلك عندنا من القناعة ما يحملنا على القول : ان الله تعالى جلّت حكمته إعتبر هذا الإنسان المجازي في دار المجاز ولم يجعل منه

(١) سورة مريم ، آية : ٦٣ .

(٢) سورة العنكبوت ، آية : ٥٧ .

قرداً ، او خنزيراً . . . او غير ذلك ما يتناسب مع هيئته ، او مع ما هو عليه من عدم ايمان بالله ، ومن عباده لهواه كما في قوله تعالى : ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ . . . ﴾^(١) .

إشارة فيها انارة :

ان الموت المجازي في الحياة الدنيا يتساوى فيه اهل الدنيا واهل الحقيقة ، والمساواة هنا هي مساواة عرضية وليست جوهرية ، بدليل ان عقول وقلوب الحقيقين من الناس في الدنيا لا تنام ، وانما الذي ينام هو آلات النفس الحية ، إنهم أحياء لا يموتون ابداً ، وكل لحظة نظن انهم يموتون فيها هم يتواصلون بها ، على عكس اولئك المجازين الذين ماتت نفوسهم وادبرت قلوبهم ، بل عميت . ﴿إِنَّهُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا . . . ﴾^(٢) هؤلاء الناس حيث وجدوا يحبون ان تكون استمراريتهم ولا يؤمنون بأن الإنسان يمتحنه الله تعالى ليرى مدى صبره على البلاء ، وإن كانت النتيجة في علمه القديم ، فهو تعالى يريد ان تظهر الأفعال : وقبل هذا ، يمكن القول بحق هؤلاء : أنهم يعتبرون الموت حقيقة وانقطاعاً ، لا مجازاً وتواصلأ ، بل انهم يعتبرون البلاء طبيعة وعبثاً ، والايمان خرافة بل اسطورة أولية . والعجب لا ينقصي فيما لو اردنا ان نستعرض كل ما نعتقد به زعانف المجاز والتقليد والذهرية .

فإذا كان الموت عند الحقيقين هو موت لأجل التواصل ، وانه لا يمكن ان يكون انقطاعاً ، باعتبار ان الانقطاع ينفي امكانية تجوهر النفس الحقيقية بالنور الإلهي الذي يخرجها عن غيار البدن وعوارضه ، بل انه يثبت مقولة الدهريين التي تقول ان الموت هو نهاية المطاف حيث يتحلل الإنسان في الأرض من دون اي اعتبار لنفسه الناطقة الحية التي هي دائمة الحركة من عالم الطبيعة الى النشأة الباقية !

(١) سورة الفرقان ، آية : ٤٣ .

(٢) سورة الفرقان ، آية : ٤٤ .

ها هو الإنسان يموت بالمعنى المجازي ، ليلاً او نهاراً ، ثم تسافر نفسه بعيداً وتعود اليه بلحظات ، حتى لو فرضنا أنه رأى انساناً منذ عشر سنوات او عشرين سنة ، ولم يره ثانية طوال هذه المدة ، فإن النفس تسافر في لحظة اثناء نومه الى حيث يوجد هذا الرجل وتجعله يراه على الصورة التي هو عليها ، وليس على الصورة التي رآه عليها قبل عشرين سنة ، فكيف يكون الموت انقطاعاً؟

إن الموت بنظر المجازيين و(اهل الدنيا) شراً وانقطاعاً وليس خيراً وتواصلاً يقول الفيلسوف الكندي : «إن الموت في نظر الإنسان البصير ليس شراً ، لأنه كمال الطبيعة الإنسانية وعنصر جوهري من حياة الإنسان الواقعي ؛ لأن الإنسان الواقعي هو الحي الناطق المائت ، فلا بأس ان يكون الإنسان ما هو»^(١) .

نعم هناك صراع بين النفس والبدن حيث يريد البدن ان يجعل من النفس بدنأ ، وتريد النفس ان تجعل من البدن نفساً ، ولا بد من ان يتصر احدهما على الآخر^(٢) ، فإما ان يصبح الإنسان صورة حية ، واما ان يصبح مادة لزجة تأبى الخزائر دوسها .

ومع ذلك فإن النفس إن كمل تجوهرها في الوجود وخرجت من البدن ، فهي تشعر بالآلم نتيجة للآلفة وللتأثير المتبادل الذي كان بينهما ، وخروجها منه يحدث لها بعض الانزعاج وهذا الآلم التي تشعر به النفس لا يتنافى مع محبتها للتواصل مع سببها الحقيقي ، كالإنسان الذي يحب والديه وهم بعداء عنه ويريد السفر اليهم ، وهو موجود عند اخوته او اقربائه ، وكونه يحب السفر الى والديه ويتشوق اليهما كونهما سببه العرضي ، لكنه يتألم قليلاً بسبب تركه لأقربائه الذين ألفهم وارتاح اليهم في طول المدة التي قضاها عندهم ، إلا انه يمكن القول انه لا قياس بين شوقه لوالديه وبين شوقه وحنينه الى اقربائه ، وهكذا النفس هي الفت البدن بسبب المدة التي تفاعلت فيها معه ، ومع ذلك هي تتشوق الى سببها ومبدئها ، ولا قياس هنا ايضاً بين ألمها البسيط وشوقها العظيم لخالقها ، وما

(١) الكندي ، رسائل فلسفية ، ص ١٠٢ .

(٢) يقول الحكماء : إن موت البدن في هذه النشأة الغانية حياة النفس في النشأة الباقية . . .

احسن ما ذهب اليه (الكندي) في وصف هذا الشوق حيث يقول: «إن الإنسان في كل مرحلة من مراحل حياته قد لا يحب ما بعدها ، ولكنه يكره ان يعود الى ما قبلها ، بحيث لو عرض عليه ان يرجع الى بطن امه وكان يملك كل ما في الأرض لافتدى به نفسه من ذلك . . . وهو لو أقام في عالم الروح الذي هو النهاية الطبيعية لهذه الحياة ، ونعم حيناً بشيء من لذاته الخالدة الخالصة من الكدر لكان جزعه عليه لو أريد ارجاعه الى الدنيا اضعاف جزعه لو أريد ارجاعه الى ضيق بطن الأم وظلامه . . . إن النفس الحيوانية نفس سقيمة ، سقامها اعظم من سقام البدن»^(١).

من هنا يمكن القول : ان النفس الناطقة ، اذا استطاعت ان تحكم النفس الحيوانية وان تحكم جماحها ، فلا بد من ان يسهل أمر الخروج من الدنيا والدخول الى عالم القدس والملكوت ، اما اذا لم تتمكن النفس الناطقة منها ، فإن النفس الحيوانية التي هي نفس اكثر اهل الدنيا ، او ما يسمى بأهل الحجاز ، ستعتبر خروجها من هذه الدنيا ، ومن هذا البدن ، موتاً حقيقياً وانقطاعاً دائماً ، بدليل ان النفس الحيوانية اذا ما سيطرت ، كما اسلفنا ، فإنها تُنسى الإنسان ان له شيئاً وخالقاً ومرجعاً ، بل تقنعه بأن الدنيا هي المرجع الوحيد له ، وانها سببه الحقيقي ! وانها هي الأول والآخر ، والباطن والظاهر ، اللهم انا نعوذ بك من شر هذه النفس .

باختصار يمكن القول: إن الدنيا هي الـ المجازيين والـ دهريين ، والتقليديين ، بل إنها الـ كل من يحول دون اتصال الناس بسببهم الحقيقي؟؟

٧- التواصل بين المبدأ والمعاد:

إن ما يختلف به التواصل الإنساني في الدنيا عن التواصل الحيواني فيها ، هو ان الأول يحفظ للإنسان صورته ، ويعزز بآله ثقته ، ويحملة على الإنتفاع بنظراته بحيث يقدر على التمييز بين النور والظلمة وبين الحق والباطل . . . كما ان التواصل الحقيقي في دار المجاز يجعل الإنسان قادراً على اعتبار ذاته من

(١) رسائل الكندي ص ١٠٢ .

خلال تبريره لها وجودياً ، وإثباته لها انسانياً ، بل إن التواصل الحقيقي هو انما سمي كذلك ، لأنه يشتمل على معنى الحقيقة التي يبحث عنها العقل في تجربته لمواد هذا العالم^(١) .

ويمكن القول ايضاً إن التواصل في الحياة ليس الهدف منه ان يكون لهذا الإنسان اثرأ مادياً فقط واعتباراً معنوياً في المجتمع الذي يعيش فيه الإنسان ، بل هناك هدف آخر مقدس في الشرائع السماوية وهو ان يكون للإنسان روحاً حياً بحيث يستطيع الإنسان من خلاله احياء هذا العالم ، باعتبار ان الله تعالى قد جعل هذا الروح الإنساني سبباً لحياة هذا العالم وحركته .

قلنا إن الله تعالى حقق هذا العالم بروح منه لأجل ان يصبح شيئاً معتبراً في عالم القدسية والملكوت ، ذلك العالم الذي سيكون فيه ملتقى تلك النفوس النورية التي تواصلت مع الأسباب ، وتحققت في الوجود .

إن الأسباب الحقيقية لهذا العالم بجملته هم الأنبياء والأولياء الذين لولاهم لما ام نجم في السماء نجماً ولا اشرقت الأرض بنور ربها ودلينا على ذلك هو تعلق هذا العالم المحسوس منه والمعقول بالامام المهدي (ع) . . . الذي هو سبب بقائه وتواصله^(٢) ، وبما اننا نحن جزء من هذا العالم ، واعطينا من الشئبة ما لم يعطي غيرنا منها ، ومن الروحية ما يجعل منا حكماً حقيقيين ، ومن التعاليم الإلهية ما يؤهل عقولنا لمعرفة المبدأ والمنتهى ، وما بينهما ، ومن البراهين القاطعة والأدلة الساطعة ما يجعل منا مؤمنين حيويين ، فكيف لا نكون متواصلين؟؟ .

ما معنى ان يكون للعالم روحاً ، وللإنسان تواصلاً ؟ معناه ان نحيا فينا

(١) ان العالم المعقول مجرد بذاته عن لواحق المادة ، وتقتصر مهمة العقل فيه على تعقله فقط . اما العالم المحسوس ، فإن العقل مهمته فيه هي البحث عن الحقيقة وهو لا يستطيع ادراكها إلا من خلال تجريد كل ما هو معقول فيه عن لواحق المادة . اذ ان هذا العالم المحسوس غير مجرد بذاته عن لواحقها وعلى قدر ما يكون تجريده للمعقولات في هذا العالم ، يكون تواصله حقيقياً . . .

(٢) قال بعض المحققين من المرفاء: إن الإنسان الكامل هو سبب ايجاد العالم وبقائه ازلًا =

تلك المبادئ الإلهية التي ما أصبح الإنسان انساناً إلا بها ، والتي بها نحكم على الأشياء ، ونسبر غور الوجود ، ونزيل تلك الأبدان المظلمة عن طريق تواصلنا ، وتلك الأفكار الشيطانية عن مسالك عقولنا وقلوبنا ، بل معناه التعلّق بأسباب وجودنا الحقيقي ، بالنبي (ص) ، والإمام (ع) بأهل الحقيقة في الأرض والسماء ، في الأقاليم السبع وما تحت افلاكها ، وبأهل الحق في الآخرة والأولى ، وإن نصنع أنفسنا على ضوء اشاراتهم وعباراتهم ، ومن خلال اقبالهم الدائم والمستمر على القلوب والعقول ، وكما يقول الإمام علي (ع) : «انا صنائع ربنا والناس من بعد صنائع لنا» .

هذا هو معنى ان يكون للعالم حياة ، وللإنسان تواصلاً وخلوداً... ؟

اما التواصل الحيواني ، فقد قلنا ، وبإمكاننا ان نضيف شيئاً جديداً الى ما ذكرناه في البحوث السابقة ، وهو أن الذين اتخذوا من الدنيا دار مقر لهم بعد ان اتخذوا من دون الله الهة ، ومن الشيطان صديقاً حميماً ، ليس بإمكان هؤلاء المجازيين ان يتواصلوا مع النهاية ، وإن كانوا قد سلموا وشهدوا لله تعالى في البداية ، باعتبار ان هذا التسليم وهذه الشهادة لله بالربوبية في عالم الذر قد تفيدهم فيما لو وصلهم الله تعالى بالمعاد مباشرة ، وبما ان هذا الوصل لم يحصل مباشرة بسبب ما جعل الله تعالى بين المبدأ والمعاد من سبيل هو الدنيا التي فيها يتميز الخبيث والطيب من خلال امتحان الباري عز وجل لهذا الإنسان بالبلاء وغيره مما هو معروف من صنوف العذاب . . . ولو ان الله تعالى اراد لهذا الوصل الوجودي ان يحصل مباشرة لحصل ، ولكانت نتيجة ذلك ان يحشر (فرعون) و(هامان) و(اليهود) وجميع جبابرة الأرض ان يحشروا على صورتهم الإنسانية الصافية ، وعلى الفطرة التي فطرهم الله عليها : ﴿فطرة الله التي فطر الناس عليها﴾^(١) ، ولكان من الطبيعي

وابداً ، دنيا وآخرة . وكما يقول ابن عربي : هو الإنسان الحادث الإزلي ، والناشيء الدائم الأبدى ، والكلمة الفاصلة الجامعة . راجع : فصوص الحكم ، تحقق ابو العلاء عفيفي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ص ١٩٠ . [الفص الأدمي] .

(١) سورة الروم ، آية : ٣٠ .

ايضاً ان يستوي في هذا الحشر (فرعون) ، و(موسى) ، والنبي محمد (ص) ،
 و(ابي سفيان) باعتبار أنهم حين ولدوا كانت نفوسهم بيضاء ، والوصل الوجودي لها
 بالمعاد مباشرة يقيها على ما هي عليه من البياض والصفاء ، وهذا اذا ما تم لن
 يبقى اي معنى لهذه الدنيا ، إلا انه تعالى قضى بأن تمرض هذه الأنفس على
 الامتحان ، وعرضه لها على الإمتحان في هذه الدنيا لم يحصل بمعزل عن
 مساعدته لها من خلال ما اصطفى من انبياء وما أرسل من رسالات ، وكل ذلك
 لأجل امتحان هذه الأنفس ، والله تعالى في علمه القديم عالم بما سيؤول اليه
 مصير كل نفس من استمرار في الطاعة له او عصيانه فيما أمر به من اوامر ، وفيما
 نهى عنه من نواهي إلا أنه تعالى اراد معاقبة هذه الأنفس على ضوء ما يظهر منها من
 سيئات ، واثابتها على ضوء ما يظهر منها من حسنات ، حيث يقول تعالى : ﴿ يعلم
 ما تكسب كل نفس وسيعلم الكفار لمن عقبي الدار ﴾ (١) .

فلو أنه تعالى وصل البداية بالنهاية لما كان هناك ثمة حاجة الى حمل هذه
 الأقالم ، والى سهر هذه الليالي للعثور على حقيقة ما في هذا العالم . وبالتالي فإنه
 يمكن القول: ما هي الحكمة من الخلق اذن؟ ومن الإبداع؟ والتحقق ،
 والتواصل . . ما دامت البداية هي النهاية ، والنهاية هي البداية؟ ، ما دام المبدأ هو
 المعاد ، والمعاد هو المبدأ؟؟ لا شك انه لا حكمة في ذلك ، وحاشا الله تعالى
 أن يجعل البداية مساوية للنهاية ، كونه علمنا سبحانه وتعالى ان تلزم الأسماء
 معانيها ، فكيف يمكن ان يكون الإنسان صورة بيضاء في البداية وصورة بيضاء في
 النهاية؟؟

علماً بأن البداية شيء والنهاية شيء آخر ، بدليل ان النفس البيضاء في
 البداية تعبر الدنيا فتنقش عليها الحسنات او السيئات ، وهذا ما يجعل منها نفساً
 مؤمنة او كافرة في النهاية؛ فبعدما كانت بيضاء في البداية اصبحت مؤمنة او كافرة في
 النهاية ، وبذلك يكون الاسم قد لزم معناه بحيث اصبح معنى المبدأ هو الخلق
 من العدم والفطرة الصافية ، ومعنى المعاد ان الإنسان يحاسب على ضوء ما أت

(١) سورة الرعد ، آية : ٤٢ .

نفسه من حسنات أو سيئات وليس هنا المعنى واحداً . اما اذا لم تلزم الأسماء معانيها ، فإن من شأن ذلك ان يجعل معنى المبدأ معاداً ، ومعنى المعاد مبدأ ، ومعنى الجنة ناراً ، والنار جنة والإيمان رهبة ، والرهبة ايماناً . . . وحاشا الله ان يكون سبباً لمثل هذا الإضطراب ^(١) .

من هنا يمكن القول : انه كان لا بد من خلق الدنيا ، كطريق ، ومعبر ، بين المبدأ والمعاد للتمييز بينهما لفظاً ومعنى ، كون الدنيا مختلفة عن كل من المبدأ والمعاد ، ووجودها بينهما يوجب اختلاف المبدأ عن المعاد ، لأن الله تعالى اراد ان يمتحن الإنسان في الدنيا ليرى ما اذا كان يستمر على صفاته ام لا ، فهو ان استمر كانت له المبدئية ، وإن لم يستمر كانت له العقوبة التي توجب له معاداً شقياً ^(٢) . بذلك اختلف معنى المبدأ عن معنى المعاد . والله اعلم .

كما انه لو اراد الله تعالى لهذه الدنيا ان تكون بين المبدأ والمعاد ، وان يكون للأنبياء فيها القدرة على قهر تلك النفوس البيضاء بالقوة ، لكان من الطبيعي أن يؤدي ذلك الى ان يكون المعنى واحداً ايضاً لما تفيده تلك القدرة من قهر نفوس الناس واخضاعها للأمر الإلهي بالقوة ، باعتبار ان الأنبياء لا يمكن إلا ان يلزموا تلك النفوس بطاعة الله تعالى ، وذلك اذا ما حصل فإنه سيؤدي حتماً الى النتيجة التالية : وهي ان الناس سيكونون مجبورين ومسيرين ولا قدرة لهم على

(١) باعتبار ان الأشياء تعرف بأسمائها .

(٢) إن الله تعالى حينما جعل (الدنيا والآخرة) ، فإنه لم يجعلهما جوهرًا واحداً ، بل جعلهما مختلفين في جوهر الوجود ، فإذا قلنا : إن الآخرة من جوهر الدنيا ، لم يصح ان تخرب الدنيا ابداً ، ولما كان من ملزومات الآخرة ان يكون فيها الإنسان خالداً بشهادة قول الله تعالى ﴿والآخرة خير وابقى﴾ ، فلم يصح قولنا : إن الآخرة من جوهر الدنيا ؛ لأنه لو صح ان تكون الآخرة كذلك ، للزم أن تكون الدنيا خالدة إلا أن الله تعالى أخبر بأن الدنيا فانية ، وهذا خلف .

إذن يستحيل ان يكون للآخرة والدنيا معنى واحداً ، بعدما بينا أن لكل منهما معنى مختلفاً في جوهر الوجود ، وانطلاقاً مما قدسنا يمكن ان نفهم معنى كل من المبدأ والمعاد ؛ لأن الله تعالى شاء ان تلزم الأسماء معانيها .

الإختيار ، وهذا يتنافى مع حكمة الله تعالى اذ انه تعالى جعل حرية الإنسان في الدنيا من اهم ما يدل على انسانية الإنسان بحيث يقدر الإنسان من خلالها على اختيار ما يريد من الخير او الشر ، وعلى اساس ذلك تتم محاسبة الله له يوم المعاد . كما انه يستحيل اذا كان الإنسان مسيراً وخاضعاً للقوة النبوية الملزمة له بالإيمان ، ان يكون الإنسان في يوم من الأيام شريراً او خبيثاً أو ما اشبه ذلك ، بل سيكون دائم الخير . وهذا ايضاً اعتبار يحملنا على القول : إن عملية الخلق فيما لو اراد الله تعالى لها ان تتم على هذا الشكل ، فانها ايضاً ستؤدي الى النتيجة ذاتها التي انتهينا اليها سابقاً بأن الإسم لا يلزم معناه .

وهنا نقول :

ما هي حكمة الله من خلق الدنيا بين المبدأ والمعاد ما دامت النفس الإنسانية ستلزم من قبل الأنبياء بالقوة فيها بالبقاء على صورتها الأولى اي صورة بيضاء بحيث لا يستطيع الإنسان ان يفعل شيئاً بحكم كونه مضطراً ومسيراً؟؟

وبالتالي اليس الله قادراً على أن يفعل ذلك بمعزل عن الأنبياء وقوتهم ؛ وعن الدنيا وحالة الالزام فيها؟؟ بلى .

وما هو الفرق بين المبدأ والمعاد ، اذا كان الإنسان مسيراً في كل شيء ، وغير قادر على ان يكون مسؤولاً عن فعله؟؟

وبناء على ما تقدم يمكن القول : إن المبدأ في هذا الغرض ، ايضاً ، هو المعاد ، ويلزم عنه ايضاً أن تكون معاني الأسماء غير لازمة لها ، وحاشا الله أن تكون هذه حكمته .

وعليه فإن معنى أن يكون الإنسان مسيراً ان تكون بدايته كنهائه ، واذا كان ذلك كذلك ، فما هي الفائدة من حشر الناس يوم القيامة - اذا كانوا سيحشرون على صورتهم الأولى التي خلقهم الله تعالى عليها ، حاشا الله تعالى ان يكون غير حكيم في خلقه !

كما ان هناك اعتبارات اخرى يمكن الاشارة اليها وهي بمثابة البراهين التي

يعرّز بها الإنسان مقولاته النظرية ، حيث ان المعاد لا يتميز عن المبدأ إلا اذا امتحنت تلك النفوس (الذرية) في دار لم يجعلها الله تعالى مقرأ لها من خلال تخييرها بين أن تكون مطيعة لأمر ربها ، أو عاصية له ؛ هذه الطاعة وهذه المعصية يجب أن يجازي عليها الإنسان ، وهذا ما يستلزم أن يكون لتلك النفوس عوداً يميز فيه بين الطيب والخبيث وبين الخير والشر ، وبذلك ايضاً يصح ان يكون معنى للتواصل الوجودي بحيث يكون الإنسان حراً في اختيار تواصله أو عدمه ، وإلا فما معنى ان يكون الإنسان متواصلاً ، بغير ارادته ، من خلال الزام الله تعالى له على هذا التواصل ؟ اذ انه بذلك ينتفي معنى ان يكون الإنسان انساناً ؛ بل معنى ان يكون الشيء شيئاً ، بدليل ان لا حكمة من جعل كل الاشياء متواصلة رغماً عنها ، وانما الحكمة تكون في جعل العوالم حرة في تواصلها بمعزل عما تكون فيه هذه الاشياء مسيرة من حيث المبدأ والمنتهى ، اذ ان حكمة الله اقتضت ان يكون عالم الملائكة عالماً دائم السجود والطاعة ، وان يكون عالم الإنسان عالماً مميزاً من حيث عدم اجبار الله على فعل شيء ، ومن حيث عدم تفويض الأمر اليه ، وان يكون عالم الحيوانات عالماً مسخراً لعالم الإنسان الذي جعله الله قيماً عليه ، ومدبراً له ، والأمر كذلك في عالم النبات والجماد ، وكما قال تعالى : ﴿الذي جعل لكم الأرض مهداً وسلك لكم فيها سبلاً﴾ (١) .

إن الإنسان وحده هو المسؤول عن تواصله مع سبيه الحقيقي . وهو الذي يحدد كيفية حشره ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، وهذا ما يمتاز به الإنسان عن غيره من اشياء هذا العالم . نحن بينا فيما سبق انه يستحيل أن يكون التواصل بين البداية والنهاية مباشرة وبمعزل عن ارادة الإنسان ، لأن حكمة الله اقتضت ان يكون هو المنشئ لهذا الخلق وهو المعيد له وهي لم تقتضي ان يكون معاد الإنسان كمبدأ من حيث صفاء الصورة التي هي عبارة عن ورقة بيضاء يجب ان يكتب عليها الإنسان معنى الأمر الإلهي (٢) ، ويخط يده ، بحيث يكون ما كتبه الإنسان

(١) سورة طه ، آية : ٥٣ .

(٢) قالت الحكماء انه لم يكتب على تلك الورقة إلا القوانين الفطرية والتي هي عبارة عن =

على هذه الورقة سبباً لحسابه يوم القيامة ، يوم يقال له : ﴿اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً﴾^(١) ، وبتمكن الله تعالى له من الكتابة على هذه الورقة يكون قد فسخ له ، الله تعالى ، المجال لكي يتواصل بنفسه مع وجوده الحقيقي ومع اسباب وجوده أيضاً ، وحتى لا يدعى هذا الإنسان عدم القراءة ، قال له : ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾^(٢) ، وأرسل له مَنْ يَعْلَمُهُ وَيُزَكِّيهِ وهم الأنبياء والأولياء . فهل بعد كل هذا بإمكان الإنسان ان يقول لو شاء الله تعالى لي أن أتواصل في الوجود لتواصلت؟؟

إن الله تعالى سهّل على الإنسان سبيل الطاعة ، وارشده الى ما فيه الخير ، فما عليه إلا ان يتواصل في هذا الزمان ، وان لا يجعل من الدنيا عائقاً يحول بينه وبين تواصله مع عالم الخلود .

نعم قد يدعي الإنسان انه لا يستطيع ان يتواصل مع سببه في هذه الحياة بسبب ما يعاني منه من خصاصة وإبتلاء بحيث يقول : لو ان الله فتح لي كنوز الذهب ومعادن العقيان لكنت من اقدر الناس على التواصل في الوجود! .

هذا الإنسان هو يريد أن يتواصل باسقاط البلاء عنه ظناً منه ان (الذهب والفضة) هما السبب الحقيقي للتواصل ، وليس قليلاً عدد الناس الذين يظنون ان الأموال هي جوهر التواصل مع الله تعالى ، وبانعدامها ينعدم التواصل ، بل الإنسان نفسه عند هؤلاء المجازيين يصبح لا شيء فيما لو امتحن بالبلاء والخصاصة والحاجة ، ودليلنا على سوء ظن هؤلاء المجازيين بالله تعالى هو انهم لم يعتبروا بالأمم الماضية ، «ما اكثر العبر وما اقل الاعتبار»^(٣) التي كان لجابرتها قصوراً لها

= مبادئ خلقها الله تعالى في الإنسان تسهيلاً له في عملية اطلاق احكامه على اشياء هذا العالم ، باعتبار ان تلك المبادئ هي مبادئ كلية ليس فيها شيئاً من الجزئيات ، ثم نعم الله ذلك بالشرع الذي جاء بالمبادئ الكلية والجزئية على السواء وبذلك تمكن الإنسان من الاحاطة بهذا العالم ، باعتبار ان العقل وحده لا يستطيع ان يحيط به .

(١) سورة الاسراء ، آية : ١٤ .

(٢) سورة العلق ، آية : ٣ .

(٣) نهج البلاغة : قصار الحكم : ٢٩٧ .

خراطيم كخراطيم الفيلة وأجنحة كأجنحة النور ومن الأموال ما يجعل منهم هارون^(١) زمانهم ، ورغم ادعائهم لملكية الزمان ، فإنهم لم يتمكنوا من التواصل مع اسبابهم ، بل كان المال سبباً لانعدام تواصلهم ، بل لموتهم الحقيقي الذي ادى بهم الى ان يحشروا مع الوحوش يوم القيامة ، بعد ان حشروا انفسهم في الدنيا تحت صفات النفس الشهوانية تارة وتحت صفات النفس الغضبية طوراً آخر^(٢) .

لقد قال الله تعالى : ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ﴾ (٣) ، وهو اصدق القائلين ، وفي آية اخرى قال تعالى : ﴿أَحْسِبِ النَّاسَ أَنْ يَتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ : وهناك العديد من الآيات الرحمانية التي تشير الى وجوب ان يكون الإنسان ممتحناً في الحياة الدنيا لكي يتميز الخبيث من الطيب ، والخير من الشرير ، ... كما ان هؤلاء المجازين في طلبهم للغنى حتى يستكملوا تواصلهم لا يعرفون أنه من شأن اسقاط البلاء في الدنيا سقوط الجزاء في الآخرة وبطلانه . والله تعالى قادر على ان يفتح كنوز الذهب لعباده فيما لو كان هذا الفتح لكنوز الخيرات سيؤدي الى التواصل الحقيقي ، ولكن الشرائع دلت على انه لو كان ذلك مما يؤدي الى ذلك ، لكان الانبياء اولى من الناس جميعاً بهذه الكنوز ، حيث يقول الإمام علي (ع) : «دخل موسى بن عمران ، ومعه هارون اخوه (عليهما السلام) على فرعون ، وعليهما مَدَارِعُ الصُّوف ، وبأيديهما الْعِصِي ، فشرط له ان اسلم بقاء ملكه ، ودوام عزه فقال :

«الا تعجبون من هذين ، يشترطان لي دوام العز ، وبقاء المُلْك ، وهما بما ترون من حال الفقر والذل ، فهلا القى عليهما اساءرةً من ذهب اعظماً للذهب وجمعه ، واحتقاراً للصوف وأيسه ، ولو اراد الله سبحانه وتعالى بأنبيائه حيث بعثهم

(١) هارون الرشيد ، الذي كان يقول : اينما نمطرين يا دنيا فخرناك الي :

(٢) اما صفات النفس الشهوانية ، فهي البغال الحمير ، والشاة ، والدب ، والفأرة ، والهرة ، والدبك وغيرها مما لا يحصى ... اما صفات النفس الغضبية فهي الأسد ، والذئب ،

والنمر ، والحية ، والعقرب وغيرها كثير ايضاً . . . ١

(٣) سورة العلق ، آية : ٦ .

ان يفتح لهم كنوز الذهبان ، ومعادن العقيان ، ومغارس الجنان ، وان يحشر معهم طيور السماء ووحوش الأرض لفعل ، ولو فعل لسقط البلاء . وبطل الجزء^(١) . . .

إن اجتياز طريق الدنيا والتواصل مع الحقيقة المطلقة ، لا يمكن أن يتم إلا انطلاقاً مما استقرت عليه هذه الدنيا من جمع بين الأضداد ، او ما يسمى بتعاقب الأطراف . «كما يقول قبله العارفين : عز في ذل ، وشقاء في نعيم» . . . بذلك يمكن أن يتواصل الإنسان في حياته مع أسباب وجوده ؛ كما ان الحقيقة التي اشار اليها الإمام (ع) هي تفيد معنى ابتلاء الإنسان تارة بالغنى ، واخرى بالفقر ، وبأصناف اخرى من البلاءات في الدنيا ؛ فلو اراد الله تعالى ان يجعل من فعل الإنسان فعلاً اضطرارياً لما بقي هناك ثمة حاجة الى الوعد والوعيد ، وكذلك كانت أخبار السماء ستضمحل فيما لو فتح الله تعالى كنوز الذهب للأنبياء ، لأن ذلك يجعل منهم اصحاب قوة ونفوذ في نفوس الناس بحيث ينظرون اليهم على اساس أنهم اصحاب عظمة وكبرياء مما يحول دون ان يكون الايمان خالصاً لله تعالى ، باعتبار ان الباعث عليه هو الرهبة والرغبة معاً . . . (٢) .

نحن اشرنا سابقاً الى معنى ان يكون الأنبياء اقوياء واغنياء ، وقلنا ان من شأن الفعل الإلزامي ان يجعل البداية مثل النهاية ؛ ودللنا على أنه لا معنى للمعاد اذا لم يكن الإنسان مخيراً في الحياة الدنيا وقادراً على ان يكتب بنفسه سيئاته وحسناته والرهان في ذلك على قوة العزيمة ، وليس على ما هو عليه الإنسان من الغنى والفقر ، باعتبار ان الله تعالى جعل رسله أولى قوة في عزائمهم ، وضعفة فيما ترى الأعين من حالتهم ، مع قناعة تملأ القلوب والعيون غنى ، وخصاصة تملأ الأبصار والاسماع اذى . . . (٣)

(١) نهج البلاغة ، شرح الشيخ محمد عبده ، دار البلاغة ، بيروت ، ط ٤ ١٩٨٩ ، الخطبة ١٩٢ ، ص ٤٣٠ .

(٢) يقول الامام (ع) : «ولو كانت الأنبياء اهل قوة لا ترام وعزة لا تضام ، لكان ذلك اهن على الخلق في الإعتبار . النهج الخطبة/ ١٩٢ .

(٣) النهج الخطبة نفسها .

فلو نظرنا الى كنوز فرعون الذهبية والى مدارع موسى ومحمد عليهما السلام الصوفية لأدركنا معنى ان يكون الإنسان متواصلاً ، فلا غنى فرعون حملهُ على التواصل مع الحقيقة ، كما انه لم يُسقط البلاء عنه ، ولا فقر موسى (ع) منهُ على التواصل مع الحقيقة ، كما انه لم يرفع الثواب عنه ، مما يعني ان التواصل لا يكون بالغنى ولا بالفقر ، وانما يكون بالعزيمة ، بالعقل ، بالإرادة ، بحقائق الإيمان ، بمعرفة الإنسان لنفسه التي هي سبب معرفته بربه . .

لذا فإن ما برره المجازيون عدم تواصلهم ليس معتبراً في النظرية الإسلامية لا في بدايتها ولا في نهايتها ، فهم انما يطلبون الغنى لأجل ان يصبحوا فراعنة ، لا لأجل ان يتواصلوا مع حقيقتهم .

باختصار نقول : إن الأغنياء منهم ، (من اهل المجاز) ، ليس بأماكنهم إلا ان يكونوا فراعنة لانعدام حقائق الايمان من قلوبهم مع ما يؤدي اليه ذلك من ضعف في عزائمهم .

أما الفقراء منهم ، فهم يبررون عدم تواصلهم بما هم عليه من الخصاصة ؛ وهذا المنطق التبريري لا حقيقة له في النظرية الإسلامية . .

أما اهل الحقيقة فأمرهم يختلف تماماً عن هؤلاء حيث يقول الله تعالى في وصفهم : ﴿... يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس الحافاً...﴾^(١) ، بينما اهل المجاز ، فهم يصرخون في الشوارع علناً ويتحدثون مع جميع الناس عما هم مصابون به من الفقر والحاجة ، ولو كان لهؤلاء مثلاً أعلى في حياتهم ، ولو كان عندهم شيء قليل من المعرفة أولو كانوا على سبيل نجاة^(٢) لأدركوا ان ممن اصطفاهم الله لرعاية شؤون هذا العالم ، وأعني الأنبياء ، هم أيضاً كانوا فقراء ولم يكونوا كذلك فحسب بل كانوا أيضاً مصابين

(١) سورة البقرة ، آية : ٢٧٣ .

(٢) قسم الإمام علي (ع) الناس الى ثلاث : عالم رباني ، ٢- وعالم على سبيل نجاة ،

٣- وعالم همج رعا . . . را . النهج / قصار الحكم : ١٤٧ .

بشتى أنواع البلاء ، من فقر ، وحاجة ، ومطاردة من قبل اعدائهم بشهادة قول الله تعالى : ﴿حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله الا إن نصر الله قريب...﴾^(١) .

وهذه الآية تشير الى حقيقة ما كان عليه النبي (ص) من بلاء في حرب كادت تؤدي بحياته وحياة الكثيرين ممن كانوا معه ؛ والعجب كل العجب أن يدعي هؤلاء ان الفقر هو سبب حرمانهم من الإيمان بالله ، وسبب انعدام ثقتهم بأنفسهم وبربهم . وانسان هذه حالة لا بد من ان يكون صاحب دعوة زائفة ، علماً بأن هؤلاء لو انعم الله عليهم بالأموال والجاه وطلب منهم ان يلتفتوا الى الفقراء من المؤمنين ، ﴿...الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضرباً في الأرض...﴾^(٢) ، لقالوا : ﴿أنعّم من لو يشاء الله أطعمه إن أنتم إلا في ضلال مبين﴾^(٣) .

خلاصة القول : إن المسألة ليست مسألة غنى أو فقر ، وانما هي مسألة إيمان وعزيمة ، وكل ذلك لا يمكن ان يحصل إلا في الحياة الدنيا التي جعلها الله تعالى دار امتحان وبلاء ، والدنيا هي المسافة بين المبدأ والمعاد ، فمن يحب قطع هذه المسافة ، فانه ينبغي عليه ان يتذكر دائماً أنه قطع عهداً مع الله تعالى وشهد لله بالربوبية ، باعتبار ان ذلك من شأنه ان يعزز ثقته بنفسه ، وان يقوي عزمته في مواجهة الشيطان ، وان يجعل قلبه دائماً حياً بتلك التعاليم الإلهية التي قرن الله وجودها بوجود الدنيا ، بذلك يمكن ان يتواصل الإنسان انسانياً ، ويحشر مع من كانوا سبباً في يقظته في الدنيا ، ومع من هم هدفه في الآخرة .

(١) سورة البقرة ، آية : ٢١٤ .

(٢) سورة البقرة ، آية : ٢٧٣ .

(٣) سورة يس ، آية : ٤٧ .

الفصل السابع

**في بيان ان اهل المجاز قد يحشروا حيوانات
في الدنيا وأقاويل الحكماء في ذلك:**

- اعمومة .
- الحشر الحيواني لأهل المجاز في الدنيا والآخرة .
- هل القول بالحشر الحيواني يفضي الى التناسخ .
- البرهان على استحالة مسخ الصورة الإنسانية في الدنيا .
- خلاصة واستنتاج .
- اشارة برهانية .

اعمومة :

مما لا شك فيه ان التواصل الإنساني في الوجود يبقى مستحيلاً ما لم يتعقل الإنسان معنى وجوده ، وما لم يقدر الإنسان على تبرير ذاته من خلال العقل الذي أودعه الله تعالى فيه . فالعقل اذا لم يخرج من أسر الهوى ، ولم يسلم من علائق الدنيا ، فلن يكون بمقدوره الخروج منها ، بل هو يحشر اليها ويكون له ما لها من التصارم والفناء .

هذا الإنسان الذي أخرجه الله تعالى من دوائر العدم بعد ان لم يكن شيئاً ، ثم صورته فأحسن صورته ، وجعل له قلباً حافظاً ، ولساناً لافظاً ، وبصراً لاحظاً ، ومنحه الوجود الخاص بقلبه وعقله ، وقال له : «عبي اطني تكن مثلي تقل للشيء كن فيكون» . هذا المدد الإلهي الذي يسمح للإنسان بالتواصل وبحرية تامة ، ليس منظوراً اليه من زاوية انه مددٌ خاص بقسم معين من الناس ، وانما هو مدد عام يستوي فيه الوجود الإنساني ، باعتبار ان الله تعالى لا يخس شيء حقه . ﴿وان الله ليس بظلام للعبيد﴾^(١) كما أنه ليس بحاجة الى احد من خلقه ، ﴿أنتم الفقراء الى الله * وهو الغني الحميد﴾^(٢) انه العادل المطلق الذي اقام هذا العالم على اساس من عدله وحكمته . ومن عدله ايضاً انه جعل من وجوده وجوداً منسباً على هياكل الموجودات .. فأشرقت الأرض بنور ربها ، واهتدت الى التعلق بسببها ، وقد عرفت أن الله تعالى يمسك بها أن تزول ايقت ان

(١) سورة آل عمران ، آية : ١٨٢ .

(٢) سورة فاطر ، آية : ١٥ .

لا بقاء لها ولا تمام إلا بامرہ تعالیٰ « فتم خلقه بأمرہ » . وبما ان الإنسان هو من عالم القدسية والرحمانية ، وفيه شيء من معاني الملكوت والغيبية ، بل فيه روح من معنى الواجبية الحققة ، فلا يكون له نصيب من التواصل ما لم يكن معتبراً ذاته من خلال امرہ تعالیٰ .

فإذا كانت حقيقة الإنسان تعني ما تقدم ، فلماذا اشاراته الى نفسه؟؟ بل لماذا يريد الإنسان ان يجعل من نفسه مجازاً بعد ان جعل منه الله تعالیٰ حقيقة كبرى في عالم (المحسوس والمعقول) معاً؟؟

إن الإنسان فيما لو بدل نفسه من الحقيقة الى المجاز ، فإن حاله تكون كمن طُلب منه ان ينظر الى عالم رجب فيه من العجائب والغرائب ما يحمله على التأمل طويلاً ، ثم يُسأل ماذا رأيت؟ فيقول اني سمعت ولم أر شيئاً... (٣)؟

ليس بإمكان اهل المجاز في الدنيا ان يتواصلوا في وجودهم ، فهم يولدون على الفطرة ثم يؤتى بهم الى دار الاختيار والبلاء ، وحقيقتهم لم تزل هي هي ، وبعد ذلك تقدم اليهم مواد امتحانهم للإجابة عليها ، باعتبار انهم طالعوا هذه المواد في عالم الذر ، وفهموا جميعاً ما معنى أن الله واحدٌ احد فرد صمد ولا شريك له في ملكه ولا منازع له في خلقه ، وايقنوا ايضاً أن الله يعلم بما هم عليه وبما سيبتهون اليه من نسيان لمعنى الالهوية والربوبية ، وادركوا ايضاً أن الله يريد ان يختبرهم في مهمة ليس فيها من الصعوبة إلا بمقدار ما يحدث لهم من نسيان ، اذ ان الله تعالیٰ لم يخف الأمر على الإنسان ولا اراد ان يوقع به ، جل جناب الحق ان يكون كذلك حتى انه تعالیٰ حينما كان آدم في الجنة قال له لا تقرب هذه

(١) هناك فرق كبير بين السماع والعيان ، باعتبار ان كل شيء من هذه الحياة سماعه اكثر من عيانه وكل شيء من الحياة الآخرة عيانه اكثر من سماعه فيما ان هذا الإنسان سمع حيث يجب ان يرى ورأى حيث يجب ان يسمع ، فإنه يكون عادماً لعقله لعدم قدرته على التمييز بين السماع والعيان... انه سمع من توجه اليه بالسؤال في وقت كان ينبغي عليه ان يقول «لا اله الا الله» ما هذا العجب الذي هو غيض من فيض... باعتبار ان نفسه لم تثر فيه الغرابة ، فكيف يثيرها هذا العالم العجيب؟ «ومن كان في هذه اعمى»...

الشجرة . من هنا فإن الإنسان حينما اوكلت اليه مهمة عمارة هذا العالم بسبب معصيته هو في نفس الوقت ايضاً اوكلت اليه مهمة اخرى الى جانب هذه المهمة ، وهي مهمة عمارة نفسه التي هي اساس جميع العمارات المحسوسة والمعقولة، فالعجب كل العجب كيف تذكر هذا الإنسان عمارة العالم ونسي عمارة نفسه؟؟ حتى انه اهتم بآلاته الجسمية التي تستعملها النفس في حركتها ولم يهتم بنفسه التي هي السائس والمدير له . . .

لذا فإن الله سبحانه وتعالى أنعم على هذا الإنسان بما يجعله مستمراً في إنسانيته فكيف يزيل الإنسان هذه النعمة عنه بعد ان حمد الله عليها وبعد ان امتحن فيها في عالم الذر حيث كان قبل ان يكون اذ انه شهد الله بالربوبية من خلال تلك القوانين او المبادئ الأولى التي لم تكن ملوثة بعد بغبار المادة الظلمانية ، حيث انه - الإنسان - لم يجبر على هذه الشهادة ، وانما هو توصل اليها بعقله ، وقال بلى ؟ (وما ادراك ما معنى كلمة بلى ! معناها تلك البداية الرحمانية لعالم (الانسانية) . . . في ظلال تلك التعاليم الالهية التي ما كانت إلا لأجل ان لا ينسى الإنسان كلمة (بلى) في مسيرته التواصلية بين (الآينات) الوجودية (من اين ، الى اين) بعد كل هذا كيف يتجرأ الإنسان على كلمة كلا ؟ حتى انه يخدع نفسه ثانية حينما يتعرض لإعصار ما في البحر او البر اذ ذاك تراه يرفع يديه الى السماء قائلاً بلى ، الهي شهدت لك بنفسي المعنى الوجودي ، بل تراه يتطلع الى الأفق الرحماني طالباً النجاة وكان النار طلعت على فؤاده ﴿نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة . . .﴾^(١) لشدة صفائه ، ولقوة دعائه ، فإذا ما استجاب الله تعالى له ونجاه من البحر الى البر فتراه يعود الى سيرته الأولى الى كفره ونفاقه وسوء حاله كأن المعنى سواء ، بل كأن الرشد كل الرشد في احراز دنياه .

من هنا يمكن القول : إن انساناً هذه حاله ، كيف يمكن ان يموت انساناً؟؟ هذا الإنسان المتحقق في امكانية وجوده ، والمنفوخ فيه من روح الله

(١) سورة الهمزة ، آية : ١٧ .

تعالى ، والمعطى من الأبدية بقدر ما هو معطى من الأزلية ، ومن الجمع بقدر ما هو معطى من الفصل ، والمؤيد بالحجج والبراهين ، والممسوك به ببجبال السرمدية ، والمضاء له بأنوار الواجبية ، والموعود بالنعم الإلهية ، والمودّع فيه من اسرار الرحمانية ما يجعل منه سرّاً ملكوتياً ، ونوراً قدسياً ، وعقلاً كلياً ، وقلباً روحياً ، بل فيه من الأسرار الإلهية ما يؤهله لكي يكون انساناً حقيقياً فكيف يرضى لنفسه بأن يكون مجازاً مقطوعاً حبل تواصله ، معدوماً من معاني تحققه ، مشاراً اليه في خطوات تجاوزه ، مطروداً من ساحة محققه ، مهاناً في الدنيا والآخرة لتهاونه ، اسيراً لشهوته ورغائبه ، متخذاً إلهه هواه ، عابداً من دون الله من لا ينفعه ومن لا يشفع له . ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾^(١)؟؟

الحشر الحيواني لأهل المجاز في الدنيا والآخرة:

إن انعدام ما أصبح به الإنسان إنساناً هو الذي يجعل من التحقق الحيواني أو من التواصل الحيواني امرأً ممكناً ، باعتبار ان حقيقة الإنسان هي في كونه معتبراً لنفسه من خلال ما جعل الله تعالى فيه من عقل وقلب ، وروحية تجعل منه إنساناً حقيقياً في الدنيا التي قال الإمام عنها: والله لو كنت . . . شخصاً مرثياً ، وقالباً حسيّاً ، لأقمت عليك حدود الله في عباد غررتهم بالأمانى ، وامم القيتهم في المهاري . . .^(٢) .

والجدير قوله هنا ، هو أنه متى كانت الدنيا تقيم حدودها على الإنسان ، وتلزمه فيما لم يلزمه به الله تعالى ، بل متى كانت قادرة على أن تجعل منه إنساناً مجازياً لا يستطيع أن يبرر معنى وجوده؟؟

لقد امر الله تعالى الإنسان بأن يجعل من الدنيا حقيقة يستفيد منها في رحلته الى آخرته ، وكما قيل: «إن الدنيا الفانية هي بعينها طريق الى الآخرة في حق من عرفها وعرف درجات العبد الى الله سبحانه اذ يعرف بنور البصيرة انها منزل من

(١) سورة الشعراء ، آية : ٨٨ ، ٨٩ .

(٢) نهج البلاغة ، الكتاب ٤٥ .

منازل السائرين الى الله تعالى وهي كجزيرة في البحر أعد فيها العلف والزاد واسباب السفر الى المقصود ، فمن تزود منها لأخرته واقتصر منها على قدر الضرورة ، فقد ربحت تجارته وفاز بنعيم الآخرة ومن عرج عليها واشتغل بلذتها هلك وخسر خسراً ميبئاً^(١) .

إن الحشر الحيواني في الدنيا هو لمن استطاعت الدنيا ان تمنع تواصلهم ، ولمن قدرت الدنيا بغرورها وبكل ما فيها من لهو ولعب أن تنسيهم العلة المحققة لهم؛ فما معنى أن يكون الانسان بالصورة^(٢) فقط دون القلب . . .

بل ما هو معنى الإنسان إذا استطاعت الدنيا ان تسلبه محاسن نفسه بعد ان تكون قد أعارته محاسن غيره حين أقبلت عليه^(٣) ؟؟ .

إن الله تعالى خلق الإنسان وجعله خليفة في الأرض لكي يكون كل شيء رهينة عنده ، لا لأجل ان يكون هورينة عند الدنيا تساومهُ على حبها والتعاطف معها ، بل إنها تجعل منه شيطاناً تكون مهمته اغواء مَنْ يكرها ويدعو الى جعلها طريقاً الى الآخرة .

فبدل من ان يقوم الإنسان بتحقيق نفسه من خلال اوامر الله تعالى له فهو يلجأ الى تحقيقها بأوامر الدنيا واطماعها ، فتحولهُ من انسان الى سبع ضارٍ يفترس مَنْ حوله وليس من الضروري ان تبدل صورته ، اذ هي قادرة على ان تجعل منه ذلك من دون اي تبديل في كيانه ، وهذا ما ستعرض له في معرض كلامنا عن التناسخ وأقاويل الحكماء فيه .

كما ان الإنسان اذا ما احب الدنيا واشتغل بلذاتها ، فإنه يحشر معها بدل ان تحشر معه بحيث يكون جيفة مثلها ، ولا تكون حقيقة مثله ، كما انه يكون كلباً لها ولا تكون كلباً له كونه اصبح طالباً لها وبما ان «الدنيا جيفة وطلابها كلاب» فإن

(١) را: (تفسير القرآن) ، الملا صدرا ، ج ٥ ، ص ١٣٠ .

(٢) انما نعني بالصورة ، شكل الإنسان وليس المصطلح الفلسفي الذي يفيد معنى الروح .

(٣) يقول الامام علي (ع) : اذا اقبلت الدنيا على احد اعارته محاسن غيره وإن أدبرت عنه سلته محاسن نفسه ، /قصار الحكم : ٩ .

الإنسان المغتر بها والطالب لها إنما هو كلب لها تصطاد به من يريد ان ينجو من عذاباتها ومن يريد أن يهرب منها وهو فيها وكما يقول الإمام في حق المتقين: ﴿كانوا فيها كمن ليس منها﴾^(١).

اما اذا تمكن الإنسان من أسر الدنيا ، فإنه يجعل منها كلباً يصطاد به اولئك المومنين في حبها ، المشتتهين لها ، والطلابين لزيورها ، الطائنين بها سرمداً . . . والمتوهمين انها اكلة طيبة دائمة ، كما انه يصطاد به اولئك الذين يعبدون الله فيها على حرف . كما في قوله تعالى : ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن اصابه خير اطمان به وان اصابه فتنة انقلب على وجهه . . .﴾^(٢).

لقد أشارت الأحاديث النبوية وروايات الإمامية الى ان الإمام المهدي (ع) غداً سيتمكن من حاكمية الدنيا بقدرة الله تعالى ، «وسيملاها قسطاً وعدلاً ، بعدما ملئت ظلماً وجوراً» ، وهي حينئذ لا تستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً ، وسيكون حظ اولئك العاملين لها والخدامين لشهواتها واوهامها في دولته الإلهية تميئاً ، اذ ان بديهته العقل تقضي بزوالها وقرب انقراضا بعدما تبين لنا ان عمرها قصير وخطرها يسير واملها حقير . . . بشهادة قول الإمام (ع): «اليك يا دنيا عني لقد طلقنتك ثلاثاً لا رجعة لي فيها . . .»^(٣).

اذن تحقيق الإنسان لنفسه حيوانياً ، وارتضائه لها بأن تكون مجازية امران يقضيان بامكانية ان يحشر هذا الإنسان على شاكلته في هذه الدنيا لما بيناه من ان الإنسان هو الذي ارتضى لنفسه بأن تدرج تحت الصفات الشهوية تارة ، وتحت الصفات الغضبية طوراً آخر ، ولقد بينا ايضاً أن إنساناً خان الأمانة التي اودعها الله عنده ونسي العهد الذي قطعه على نفسه في عالم الدّر ، لا يمكن ان تكون هناك اية حاجة له لا في أرض القدس ، ولا في فضاء الملكوت ، كون هذه الأرض وذلك الفضاء بريثان مما اصبح عليه هذا الإنسان من حيوانية ، بل ما هي حاجة تلك

(١) نهج البلاغة ، الخطبة : ٢٣٠ .

(٢) سورة الحج ، آية : ١١ .

(٣) نهج البلاغة ، قصار الحكم : ٧٧ .

العوالم المعقولة الى تلك الجيفة الأرضية التي تزكم راثحتها انوف اهل الحقيقة في ذلك الواد المقدس الذي لا يدخله إلا من تزكى وتطهر: ﴿فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى﴾^(١) بل إن اهل الحقيقة أنفسهم اذا ما ارادوا ان يغادروا هذا العالم المحسوس الى ذلك الواد المقدس أو الى (غار جراء) فإنه ينبغي عليهم ان يضعوا رؤوسهم تحت اقدامهم اذا ما حاولوا ان يطأوا بساط العظمة! . . . ما بكم يا اهل المجاز في دنيا المجاز لا تستيقظوا من نوم الغفلة لتروا ما اذا كان بإمكانكم ان تلحقوا بسفينة القداسة في بحار النور والحقيقة ، بل لعلكم تشرون على تلك الأحذية التي تركوها قبل الصعود الى السفينة حينما أمرؤا بخلع النعلين بعدما أصبحوا على قاب قوسين أو أدنى ، فإنكم إن عثرتم عليها تستطيعون ان تجعلوا منها وسادة تستلقي عليها رؤوسكم حين السبات العميق فتستريح العقول لها كونها كانت في اقدام القداسة . واليقين مطلق ، حيثذ ، في انكم ستشهدون الى وجهة سير السفينة لتلحقوا بها حتى وإن أردتم ألا تلحقوا بها ، فإن تلك الهداية ستحملكم على انتظار تلك السفينة التي تحمل اهل الحقيقة حتى تعود من رحلتها . . . وما ادراك ما رحلة القداسة . . . ؟!

اذن ليس هناك ما يمنع اهل المجاز من ان يعودوا الى حقيقتهم : بعدما ابى الله تعالى لهم الا ان يكونوا أناساً بصورهم وقلوبهم ؛ وبعدهما بين لهم أن جوهر الدنيا والآخرة ليس واحداً ، وانما هما مختلفتان في جوهر الوجود ، كما انه تعالى سهل للإنسان سبيل الطاعة ، وانزل له قرآناً فيه من الأحكام والقوانين ما يمكنه من الدنيا بحيث يحمل نفسه على الطاعة لله تعالى فيها ، وارشده الى طريق الخير وقال تعالى : ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره﴾^(٢) .

كما انه بإمكان اهل المجاز ان يخلعوا عنهم ثياب الهوان قبل فوات الأوان وان يعودوا الى امر ربهم بحيث يميزوا بين ما هي عليه الدنيا من مجازيه ، وبين ما

(١) سورة طه ، آية : ١٢ .

(٢) سورة الزلزلة ، آية : ٨ .

هي عليه الآخرة من ديمومة وخلود من حقيقة ، فإن التمييز بين الآخرة والدنيا من شأنه ان يضع الإنسان بينهما ، فإذا نظر الإنسان الى شماله رأى الأولي ، واذا نظر الى يمينه رأى الثانية ، وذلك يمكن ان يعيد الى ذاكرته معنى تحققه وتواصله ، كون عدم التمييز بينهما من شأنه ان يجعله يرى الاثنين معاً وهذا ما سيحملهُ على الظن انهما جوهر واحد ، وهذا الظن والتوهم من خلقه هو لا وجود له في الخارج ، وكما يقول بعض المحققين : إن كل انسان يخلق بالوهم ما لا وجود له في خارج محلّ همّته لا تزال الهمة تحفظه ولا يؤده حفظه اياها فتمت طرأت غفلة عليه عدم ذلك المخلوق»^(١) .

ومقولتكم ان الدنيا والآخرة جوهر واحد هو من خلق الوهم عندكم ولا حقيقة له في الخارج ، فأعمال العقل في هذه المسألة سيؤول حتماً الى التمييز بينهما ، وسينفرز نتائج مهمة سيكون لها اكبر الأثر على ما تعتقدون به من خرافات ، «واكثر الحق فيما تنكرونه»^(٢) .

كما ان الآخرة لا يمكن ان تكون من جوهر الدنيا لما يفضي اليه ذلك من قول بالتناسخ ، اذ اننا لو اعتبرنا الآخرة من جوهر الدنيا لما كان بالإمكان القول ان الدنيا فانية ، باعتبار ان الآخرة خالدة ، فإذا كانت الآخرة خالدة وهي من جوهر الدنيا ، فلا بد من ان تكون الدنيا خالدة ايضاً ، وحينئذ لا يصح أن تخرب الدنيا البتة . [انظر الفصول السابقة] .

يقول (الملا صدرا) : «لو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح الدنيا تخرب البتة وتضمحل ولكان القول بالآخرة قولاً بالتناسخ ولكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها والإتفاق من جميع الملل منعقد على ان الدنيا تضمحل وتفتى ثم لا تعمر ابداً .

وثانيها ان الاعادة لو كانت حقة يلزم التناسخ واجيب في المشهور بأن هذا

(١) را: الملا صدرا ، (كتاب العرشية) ، ص ٣١ .

(٢) نهج البلاغة ، الخطبة : ٨٧ .

القسم من التناسخ مما جوزهُ الشرع ويسمى بالحشر ولم يتأملوا في أن طبيعة المحال بالذات لا يصير منها فرداً ممكناً بتجويز الشارع وتبديل الأسم ومحالية التناسخ امر مبرهن عليه . . . (١) .

من هنا ليس بإمكان اهل المجاز أن يبرروا معنى تواصلهم إلا من خلال الدنيا ، ولما كانت الدنيا جيفة ، فإن تواصلهم هو كذلك ايضاً لأنهم اذا ارادوا لتواصلهم بل لتحقيقهم ان يكون ذا قيمة ، فينبغي عليهم أن يرتبطوا بأسباب هذا الوجود ، وبقيم هذا الوجود . انهم يقولون بالجواهر الواحد لأجل ان يجعلوا من منطق الدهر عندهم منطقاً ملحوظاً وذا قيمة ، ولأجل أن يعطوا لتواصلهم الحيواني معنى الحقيقة ، وهذا ما لا يمكن أن يبرر لا في منطق العقل ، ولا في منطق الشرع بسبب ذم الله تعالى لهؤلاء الدهريين ومنطقهم (٢) .

هل القول بالحشر الحيواني يفضي الى التناسخ؟؟

اجمع المسلمون على أن التناسخ ممتنع بالبراهين القوية ، واعتبروا القول به قولاً مخالفاً للنص الإلهي لما يؤدي اليه هذا القول من خلط بين اجناس المخلوقات ، والى اعتبار البعض منها من نسل البعض الآخر ، ولقد دلت الآيات القرآنية الرحمانية على ان للإنسان قيمة في ذاته . ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً﴾ (٣) وان للإنسان اعتباراً وجودياً خاصاً به تمثل في قوله تعالى ﴿ولقد كرمتنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر﴾ (٤) ، بما أودع الله فيه من المعاني القدسية ، والحقائق الإلهية التي ميزت الإنسان عن غيره من الموجودات . كما يمكن القول: انه لا شيء يمنع من تأويل الآيات الدالة على المسخ تأويلاً يخرجها من دلالاتها المجازية الى الدلالة الحقيقية ، لأن الله سبحانه وتعالى قال:

(١) الملا صدرا ، كتاب العرشية ، ص ٣٧ .

(٢) وردت عدة آيات في القرآن ، تشير الى منطق الدهريين ، «مثل آية» ﴿وما يهلكنا الا الدهر﴾ .

(٣) سورة الإنسان ، آية : ١ .

(٤) سورة الإسراء ، آية : ٧٠ .

نختم على قلوبهم بسبب بعدهم عن الحق واتباعهم لأهوائهم وشهواتهم ، ولهذا قال تعالى : ﴿ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِثِينَ ﴾^(١) أي خبران ، اي كونوا جامعين بين القرديّة والخسوف وهو الصغار والطرد^(٢) .

كما أجمع المسلمون على أن هناك فرقاً كبيراً بين معنى المسخ الذي هو بمعنى الطبع والختم ، وبين معنى التناسخ الذي يفيد معنى اعدام الإنسان وإيجاد القرد ، حيث ذهب البعض الى القول : إن الإنسان انما هو بهذا الهيكل المشاهد وبهذه البنية المحسوسة فإذا ابطالها الله تعالى وخلق في تلك الأجسام تركيب القرد وشكله ، فإن ذلك يكون اعداماً وإيجاداً ، كما اسلفنا ، وهذا ليس مسخاً وانما تناسخ ، وقد اسقط الحكماء هذا المعنى بقولهم : «إن المشار اليه بقول «انا» ليس هو هذا البدن المشاهد المحسوس او غيره ، وانما هو شيء وراء البدن ، انه جوهر روحاني فاض على هذا القالب واحياه واتخذة آلة في اكتساب المعارف والعلوم حتى يستكمل جوهره بها . . . هذا هو مذهب الحكماء الإلهيين والعلماء الربانيين ، ووافقهم في ذلك جماعة من ارباب الرياضة واصحاب المكاشفة» . را : النفس البشرية عند (ابن سينا) ، تقديم البير نصرى نادر ، ط ٣ ، ١٩٨٦ ، الفصل الأول ، ص ٣١ .

ومما يدل على محالية التناسخ ايضاً هو ما ذهب اليه الفيلسوف الإلهي والحكيم الرباني (الملا صدرا) بقوله : «إن الهيكل كثيراً ما يتبدل بالنمو والذبول ، والسمن والهزال ، والشخص باقٍ بعينه لا يتبدل ، والباقي غير الزائل ؛ فالإنسان وراء الهيكل ، سواء اكان امراً جسمانياً سارياً في البدن ، او غير جسماني كما يقول الفلاسفة ، وعلى التقادير فلا امتناع في بقاءه مع تبدل شكله الى شكل آخر»^(٣) . هذه هي اقاويل الحكماء في التفريق بين ما يكون عليه المسخ ، وما يكون

(١) سورة البقرة ، آية : ٦٥ .

(٢) انظر تفسير القرآن للزمخشري ، الكشف ، الدار العالمية ، بيروت ، ج ١ ، ص ٢٨٦ .

(٣) الملا صدرا ، تفسير القرآن ، ج ٣ ، ص ٤٧١ .

على التناسخ ، اما ما ذهب اليه اكثر المتكلمين ، فهو أن الإنسان هو هذا البدن هم أرادوا ان يدفعوا امكان التناسخ على اساس أن الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس ، مما أدى بهم الى الخلط بين ما هو جائز في الدنيا ، وبين ما هو جائز في الآخرة ، والدفع لهذا الإشكال ، وأعني التناسخ ، على اساس هذا الاعتبار حسب ما صرح به الحكماء هو في غاية السخافة ، ولأن المراد بالنفس ما يشير اليه كل احد بقوله : «انا» وهذه الأنية ليست جزءاً من الجسم . . . فذات الإنسان مختلفة عن البدن وأجزائه الظاهرة والباطنة ، فالنفس ليست منطبعة في البدن ولا قائمة به . . . »^(١) .

لقد خلط بعض علماء الكلام بين ما هو جوهري وما هو عرضي ، وهذا ما حملهم على القول : إن المسخ هو ان الله تعالى قد أعَدَم الأعراض التي باعتبارها كانت تلك الأجسام إنساناً وخلق فيها الأعراض التي باعتبارها كانت تلك الأجسام قِرداً ، والنتيجة عندهم كانت ان ذلك هو اعدام وإيجاد وليس مسخاً . فهم أرادوا أن يدللوا على ان ابطال البنية المخصوصة المحسوسة لا بد ان يؤدي الى ما لا يكون مسخاً على الإطلاق .

من هنا فإن براهين المتكلمين ليس بإمكانها ان تصمد امام براهين الخصم ، اذا ما كان البدن هو المعتبر من حيث الجوهرية ، باعتبار ان ما ذهبوا اليه بقولهم : «إن الإعدام والإيجاد للأجسام في الدنيا وتبديلها لا يفضي بنا الى الشك في المشاهدات ؛ لأن الشك فيها قد يحصل فيما لو شاهدنا كلباً أو قرداً انساناً عاقلاً . واما كونه انساناً في وقت واصبح كلباً في وقت آخر ، فهذا لا يوجب الشك في المشاهدات»^(٢) .

هذه هي المسألة الخلافية بين من اعتبر الإنسان هو البدن ، وبين من اعتبر الإنسان هو شيء وراء البدن ، ويمكن القول ان هذه المسألة قد حسم امرها بعد ان استقر الرأي على ان الإنسان لا يمكن ان يكون هو هذا الهيكل . . .

(١) را: ابن سينا ، النجاة ، مقالة ٦ ، (في النفس) ، ص ٢٢٠ .

(٢) باعتبار ان النسخ هو مذهب جمع كثير من الفضلاء .

نحن نستطيع ان ندلل على إمكانية ان يحشر بعض الناس حيوانات في الدنيا من دون ان يفضي بنا ذلك الى مخالفة ما ذهب اليه الحكماء في هذه المسألة بعدما تبين لنا أن لا اعدام ولا ايجاد للإجسام في هذه الدنيا ، وانما هناك مسخٌ فقط بحيث تبقى الصورة صورة إنسانية والذي يتغير هو القلب فقط ، فبعد ان كانت الصورة والقلب يشيران الى معنى انساني ، اصبحت الصورة وحدها هي التي تشير الى هذا المعنى عند بعض الناس ، وفي نفس الوقت هي تشير الى حشر حيواني ايضاً .

اذ ان الذي يمنع من هذا المسخ في أمة محمد (ص) كما قال الحكماء هو عدم رسوخ الصفات الردية النفسانية على ذلك الحد الذي رسخت عليه تلك الصفات في امة موسى (ع) ، لكن هناك امكانية رسوخ لهذه الصفات الردية . اذ انه لا محيل لذلك اذا ما تمادت تلك الأنفس في غيها وفي تمردها على الحق ، باعتبار ان سبب مسخ القوم الذين كانوا في زمان (موسى) (ع) هو اعتداؤهم في السبت وعدم سماعهم للأمر الإلهي ، فإذا كان المعتدون في أمة محمد (ص) لا اعتدال مزاجهم لا يمسحون ، فإن ذلك لا ينفي إمكانية ان يحشر هؤلاء حيوانات وتحت اي صفة من صفات النفس الشهوية او الغضبية قبل ان ينتقلوا الى الحشر الأبدى الذين ارادوا التواصل معه بأختيارهم . واذا كان الممسوخ في امة موسى (ع) لا يعيش اكثر من ثلاثة ايام ، فإن ممسوخ الباطن في هذا الزمان هو الإنسان الذي حشر حيوانياً تحت صفة من الصفات المذكورة اعلاه يمكن ان يعيش اكثر من ثلاثة أيام بسبب ما بينه وبين الممسوخ في زمن امة موسى (ع) من اختلاف في الصفات النفسانية بحيث انه يوجد من الصفة النفسانية ما يجب ان تكون قرداً او خنزيراً ، ومنها ما يجب ان يكون حماراً او بغلاً او ما اشبه ذلك من الصفات الشهوية ، وللتدليل على هذا المعنى نذكر ما نقله الفيلسوف (الملا صدرا) عن الفيلسوف الدواني ، عن استاذة ، حيث قال : «سمعت من استاذي العالم العامل محي الملة والدين (محمد الأنصاري) - نقلاً عن بعض من لاقاه من الثقات - انه كان في بعض نواحي فارس بعض من الأولياء ، فدخل عليه ذات يوم واحد من اهل الدنيا ، وكان ذلك الولي مستغرقاً في حالته ، فلما نظر عليه قال لخدامه : «اخرج هذا الحمار» ؛ ولم يكن يرى منه إلا صورة الحمار التي هي صورته

في المواطن الأخرى ، فتعجب التلميذ وانفعل من ذلك الرجل ، ثم سئل عن الاستاذ: لِمَ قلت كذا يا فلان؟ فقال: «اني ما قلت إلا كما رأيت»^(١).

هذا اذا كان يدل على شيء ، فانما يدل على حقيقة الحشر والمسخ معاً (الحيواني) لهذا الإنسان (الصوري) في الدنيا ، وهو متواصل ومحشور مع ما أعد له من عذاب في الآخرة ، وإن كان لم يزل موجوداً في الدنيا .

وقد يدفع الإشكال بما قاله الإمام علي (ع) في بيان صفات الفساق إذ هو يقول: ... وآخر قد تسمى عالماً وليس به^(٢) ، فأقتبس جهائلاً من جهال ، واضاليل من ضلال ، ونصّب للناس أشركاً من حبائل غرور وقول زور ، قد حمل الكتاب على آرائه ، وعطف الحق على اهوائه ، يؤمن الناس من العظام ويهون كبير الجرائم يقول: اقف عند الشبهات وفيها وقع ويقول واعتزل البدع ، وبينها اضطجع ، فالصورة صورة انسان والقلب قلب حيوان ، لا يعرف باب الهدى فيتبعه ولا باب العمى فيصده عنه . فذلك ميت الأحياء فأين تذهبون^(٣) .

هذا الإنسان الممسوخ في باطنه ، المحشور في الدنيا على شاكلته الحيوانية الذي قال عنه الإمام (ع) انه (ميت الأحياء) لا بد انه ميت حقيقة ، ولا يجوز حمل عبارات الإمام على المجاز ، باعتبار ان الإمام هو أشد رؤية لمثل هذه الصورة المحجوبة عن أعين الناس من اي انسان آخر من الفضلاء والمكاشفين ، فإذا كنتم تعجبتم مما ذكره (العلامة الدواني) عن استاذة ، فلا ينبغي لكم ان تتعجبوا مما يقوله الإمام (ع) عن هؤلاء الناس الذين مسخوا في باطنهم ، «وانقلبوا الى غير تلك الصور من ملك أو شيطان ، او صورة بهيمة أو سبع وبالجملّة صورة حيوان مناسب لما هو في باطنه عليه من حمار او كلب او خنزير أو اسد ، وكل ذلك يخالف

(١) الملا صدرا ، (تفسير القرآن) ، ج ٤ ، ٤ ، ٣٠ .

(٢) بعد وصفه عليه السلام للعالم الحقيقي ، يبدأ بوصف الانسان الممسوخ الذي تسمى عالماً وليس به .

(٣) نهج البلاغة ، شرح عبده ، الخطبة ٨٧ ، ص ٢٠٧ .

ما فطر عليه الإنسان في مقام بشريته الطبيعية»^(١) .

من هنا ليس من الضروري ابداً أن تعدم الصورة الإنسانية حتى يقال أن الإنسان مسخ واصبح حيواناً ، أو قرداً ، او خنزيراً ، بل يكفي لكي يحصل المسخ ولكي يحقق الحشر الحيواني في هذه الدنيا ، ان يختم الانسان على قلبه ، وعلى بصره ، بحيث يصبح مثله ، وكما يقول الله تعالى ﴿كمثل الحمار يحمل اسفارا﴾ . . .^(٢) أو كمثل تلك المطايا التي تحمل الآثام والأوزار، وقد أشار الإمام علي (ع) الى هذه الحقيقة في وصف بني امية بقوله إنهم: «مطايا الخطيئات ، وزوامل الآثام»^{(٣)(٤)} .

إن معنى ان يكون الإنسان إنساناً بالصورة فقط ، معناه ان نحكم على البشرية جمعاء انها ذات صفة انسانية واحدة متصفة بالحقيقة دائماً وبالتواصل الحقيقي ايضاً ، وذلك اذا ما حصل ، فلإننا نكون قد ساوينا بين الحكماء والأغبياء ، بين الأحياء في موتهم وبين الأموات في حياتهم ، بين الإمام علي (ع) ومعاوية ، وبالتالي نكون قد اطلقنا صفة الخلود على جميع هذه الصور التي اكثر أهلها مسخوا باطنياً وحشروا حيوانياً ، من دون ان يؤدي ذلك الى اي معنى من معاني التناسخ^(٥) .

كما أننا بينا ايضاً ، فيما سلف ، أن النفس الحيوانية ليس لها اي معنى خارج دنيا المجاز بعدما كتب عليها صاحبها كل ما من شأنه ان يساعد على تحقيقه حيوانياً وعلى مسخه باطنياً ، وكل ما يسبب له نقمة الله عليه في الدنيا والآخرة ، هذه

(١) الملا صدرا (تفسير القرآن) ج ٣ ، ص ٤٧٣ .

(٢) سورة ٥/٦٢ .

(٣) نهج البلاغة ، شرح عبده ، الخطبة ، ١٥٨ ، ص ٣٤٤ .

(٤) الزوامل : جمع زاملة وهي ما يحمل عليها الطعام في الابل ونحوها .

(٥) إن كانت النفس باقية والصورة متبدلة ، فهو بعينه التناسخ - وهو محال كما عرفت - وإن كان الشخص الذي كان انساناً قد عدم ووجد شخص من القردة ، فكان اهلاكاً للبعض من الناس ، واحداثاً للبعض من القردة .

النفس لا تستطيع مغادرة هذا العالم المحسوس لبراءتها من كل معقول ، فكيف يمكن ان يكون لها حظ في عالم القداسة والملكوت؟

انها نفس محشورة ممسوخة ، مجازية ، متواصلة في مجازيتها مع ذلك الحشر الحقيقي الذي سيعرض الجميع فيه على الحساب ، إلا ان ما يتميز به الحشر الحقيقي عن الحشر المجازي هو ان الحشر الأول يكون له من القداسة في عالم الآخرة اضعاف ما كان له منها في دنيا المجاز ، بل يمكن القول : إن الإنسان الذي بقي انساناً في صورته وقلبه ، في الدنيا ، هو انسان دائم التواصل مع السماء ، ويعرف ما ينتظره (حقيقة) في ساعة الحشر الحقيقي ، وعنده من علم الكتاب ما يؤهله لمعرفة كل ما سيجري في ذلك العالم الحقيقي من حوادث وآلام . بل إن كرامة هذا الإنسان الذي منحه اياها الله تعالى تمنعه من النظر الى أولئك المجازيين الذين حشروا واعمالهم في جهنم .

أما الحشر المجازي^(١) ، فإنه يتميز بتلك الصفات الشهوية والغضبية التي تجعل منه انساناً مستوياً في جميع مراحل حياته ، لغرابته عن عالم القدس والملكوت ، ولزوال عقله فلا يمكن تدبير بدنه بغذاء يناسبه فيموت بعد فترة ، وليس من الضروري ان تكون تلك الفترة محددة ، كما هو الشأن في الممسوخين في أمة موسى (بني اسرائيل) التي كانت قرابة الثلاثة ايام او نحوها .

إن الممسوخين في أمة النبي (ص) (الأموات الأحياء) قد تكون مدة حياتهم اكثر من ذلك إلا ان هناك يقيناً بأنهم لا يستطيعون تدبير ابدانهم بأغذية من شأنها ان تخفف بعض الشيء من تلك الصفات النفسانية الرديئة ، وحسبما يقول الحكماء : ان كثرة الطعام تميّت القلب، وبما أن سبب هلاك الممسوخ في كل زمان هو زوال عقله وموت قلبه فذلك دليل على ان الممسوخين من أمة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) ، سيكون سبب هلاكهم ايضاً زوال العقل ، لكن لا يستطيع احد

(١) ان تقلب القلوب مع بقاء الصور على ما هي عليه امر غير ممتنع في الدنيا ، وإن كان في النشأة الآخرة ممكناً ، بل حاصلًا .

ان يحدّد المدة التي سيبقى هؤلاء فيها على قيد الحياة والله اعلم بها . وهناك اشارة لطيفة في نهج البلاغة تشير الى هذه الحقيقة ؛ حقيقة ان هلاك الممسوخ إنما تكون أولاً لزوال عقله ، وثانياً لسوء تدبير بدنه بغذاء لا يناسبه ، حيث يقول الإمام علي (ع) : «سيظهر عليكم بعدي رجل رحب البلعوم مندحق البطن يأكل ما يجد ويطلب ما لا يجد فاقتلوه»^(١) .

هذه الإشارة اللطيفة الى حقيقة المسخ الباطني ، والتحقيق الحيواني الذي هو بحد ذاته حشر حيواني متواصل لا تصارم له ، هي تفيد معنى التمايز بين الصفة النفسية المروضة بالتقوى ، وبين الصفة النفسية الرديّة التي تلوّث بالدنيا ، ومما يدل على استواء الأمر الحيواني عند هذا المندحق هو قوله حين الإنتهاء من الطعام ، «والله ما شبع ، ولكن مللت» كما أنه لا يوجد في هذا الكلام ما يميز بينه وبين (بني اسرائيل) الذين وحسب ما ينقل (ابن عباس) انهم كانوا يتعاونون في شهر من السنة كالكلاب؟؟

ومن بامكانه ان ينفي امكانية ، وإن كنا نحن نجزم بذلك ، أن يكون سبب الحشر الحيواني لهذا الإنسان ولكل من هو من فصيلته الحيوانية ، وسبب موتهم في حياتهم رغم ما كانوا عليه من الدهاء والحيلة ، هو هذا البطن الذي لم يجد في وحي الله تعالى من الطعام والغذاء ما يناسبه بعد ان تحول الى بطن حيواني لا يرعوي عن اكل الحرام ؛ «لو كان الأعمى يلحظ ، أو النائم يستيقظ وأقرب بقوم من

(١) نهج البلاغة : الخطبة : ٥٧ ، يقول (ع) : اقتلوه لأنه ممسوخ ومدرج تحت الصفات الحيوانية ومن شأن بقائه على قيد الحياة أن يمنع الناس من التواصل مع سببهم الحقيقي لكنهم لم يقتلوه ، وكانت النتيجة انه تحكم بمصائر الناس ، هذا فضلاً عما احدث وجوده على رأس السلطة من تصارم في المجتمع الإسلامي ، مما يعني ان جسم مادة هؤلاء في الحكم يبدو ضرورياً فيما لو اردنا للمجتمع الإسلامي تواصل وجودياً وتحققاً سرمدياً ، والأمر ليس مقتصرأ على هذا (المندحق في بطنه) ، وانما هو يتعداه الى جميع انصاره وأعوانه في كل زمان ومكان . . .

الجهل بالله تعالى قائدهم معاوية ، ومؤدبهم ابن النابغة^(١) .

إن ما ذهبنا اليه في الدلالة على حقيقة الحشر الحيواني لأهل المجاز في الدنيا ليس من الحق ان يحمل على التناسخ ، اذ انه ليس ممتنع عقلاً ان يمسح انسان ما في هذه الدنيا بسبب افراطه في شهوته التي لا يمكن ان تكون دليلاً على معنى التواصل الحقيقي لهذا الإنسان في هذه الدنيا ، كما ان ذلك لا يخالف الشرع باعتبار أن الله تعالى قد اشار الى أنه سيكون في الدنيا من (الجن والإنس) مَنْ لا يعمل خيراً ، وَمَنْ لا يفقه قولاً ، وأخبر تعالى عن المصير الذي ينتهي اليه هؤلاء بقوله تعالى : ﴿ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم أذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون﴾^(٢) .

إن انساناً يعيش في الدنيا ولا ينتفع بقلبه ، ولا يبصره ، ولا بسمعه ، فكيف لا يختم على قلبه ، بل كيف لا يكون ممسوخاً مطروداً من رحمة الله تعالى حتى ولو بقي على صورته الإنسانية^(٣) ، اذ ان هذه الأخيرة لا تفيد معنى التحقق ، ولا معنى التواصل الحقيقي ، ولا معنى الحشر الحقيقي ، ولولا ما جعله الله في هذه الدنيا من أسباب ومسببات ، ومن ثبات في القوانين العقلية المعول عليها في اطلاق الأحكام على موضوعات هذا العالم لمسخت صورة هذا الإنسان الكافر قرداً أو خنزيراً أو غير ذلك ، ولكان من الممكن ان يتم أهلاكها ليس في ثلاثة أيام بل في لحظات لما اصبح عليه هذا الإنسان من فرعونية وحيوانية ، إلا ان حكمة الله تعالى اقتضت ان تبقى أشكال هذا العالم على ما هي عليه الى يوم معلوم يتحقق

(١) نهج البلاغة ، شرح عبده ، الخطبة ١٨٠ ، ص ٣٧٩ .

(٢) ابن النابغة ، (عمرو بن العاص) .

(٣) سورة الأعراف ، آية : ١٧٩ .

(٤) روي عن سجاهد انه قال : إن الله تعالى مسح قلوبهم بمعنى الطبع والختم ، لا انه مسح صورهم وهو مثل قوله تعالى : ﴿كمثل الحمار يحمل اسفارا﴾ [راجع ، مجمع البيان

[١٢٩/١] .

فيه المسخ ويحشروا على صورة تلك الحيوانات المناسبة لهم ، وكما ورد في الحديث انه: «يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة والخنازير»^(١) وبما اتنا ذهبنا الى ان هناك حشراً حيوانياً يصل الدنيا بالآخرة لأولئك الذين لم يفقهوا قول الله تعالى ، فمقولة ان الحشر الحيواني في الآخرة لهؤلاء لا تعني انهم غير محشورين في الدنيا على هذه الشاكلة ، وانما هي تشير الى حقيقة تواصل هؤلاء حيوانياً من الدنيا الى الآخرة وهم ممسوكين بحبل وجودي من نار يتطاير منه الشرر^(٢) ، ليصيب فيهم كافة المناحي النفسية الرديّة ، فهو تارة يصيب النفس الشهوانية فيشعلها ، وطوراً يصيب النفس الغضبية فيحدث فيها ما يحدث في الأولى ، ألا تنظرون الى انسان اشتعلت فيه النار الغضبية كيف ينتشر الدم في عروقه ، وتشتد حمرة وجهه ثم يسود ويتحرك اوداجه وتضطرب أعضائه وقد تطلع هذه النار على قلبه فتحرق اخلاط بدنه وتفنى رطوبته ، وقد يعمر بصره من ذلك لإمتلاء كهف دماغه من سواد الأدخنة المتولدة فيه ، وربما يموت غيظاً لفساد مزاج الروح وانقطاع مادة حيوانية من الدم الصالح لتكوّن روحه البخاري^(٣) .

(١) الحشر هنا ليس شرعياً فقط ، بل هو عقلي ايضاً لما بيناه من ان ميت الأحياء هو ممسوخ باطناً على صورة حيوانية؛ الا انه قادر على ازالة هذه الصورة في الدنيا ، وان يحقق لنفسه الحشر الشرعي الإنساني في الآخرة فيما لو اتبع اوامر الله تعالى . اما اذا لم يتبع اوامر الله تعالى ، فإن صورته تبقى هي في الدنيا والآخرة .

(٢) كما في قوله تعالى : «انها ترمي بشرر كالقصر» «كانه جمالة صفر» ٣٢/٧٧ - ٣٣ ، وسلام على من قال : ما خير بخير بعده النار .

(٣) قال الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز : «ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك... ١٥٩/٣٤» في هذه الآية اشارة الالهية واضحة الى النفس الغضبية بحيث انه لو استحكمت هذه النفس على الإنسان لمنعته من ان يتخذ صديقاً ما ، والمشهور عن الحكماء : ان الرجل الفظ لا يقدر على اعمال عقله في الكثير من المسائل التي يجب إعمال العقل فيها بسبب تلك النار المشتعلة في نفسه والتي يملأ دخانها كهف دماغه ، وما من شك ان هذه النار اذا طلعت على الفؤاد ، فإنها تعميه وبمجرد ان يعمر القلب بمسوخ الإنسان باطنياً ، ويحشر على شكل حيوان في الدنيا والآخرة ولا يكون له من الإنسانية سوى الصورة . لذا فإن الله تعالى ينهي عن الغلاظة لأجل ان يكون الإنسان عادلاً في احكامه على نفسه وعلى الآخرين وخصوصاً اذا كان حاكماً ، باعتبار ان الحاكم الفظ والذي تسيطر =

هذا هو معنى أن يكون (ميت الأحياء) محسوراً على شاكلته في الدنيا والآخرة ، كما أن رحمة الله تعالى لهذا (الميت) تتجلى ورغم أفاعيله بنفسه وتحقيقه لحيوانيته البهيمية في انه تعالى أبقاءه على صورته ، وإلا هو ، في الحقيقة ، لم يعد مستحقاً لهذه الصورة التي ميزه بها تعالى عن سائر الحيوانات ،

= عليه النفس الغضبية لا يستطيع ان يكون عادلاً ، وبالتالي فإن غضبه يكون سبباً للظلم والجور في المجتمع. وقد اجمع المسلمون على ان هناك من الخلفاء المسلمين من منعه غضبه عن أن يكون عادلاً في أحكامه ، ومن أن يكون مصيباً في اجتهاداته وتأويلاته ، كما ان هذه الآية المباركة تشير في مضمونها الى حقيقة اسلامية هامة جداً ، وهي انه لا يجوز تولية الإنسان الذي يغضب كثيراً مقاليد الحكم في الاسلام لما يؤدي اليه ذلك من خبط وشماس وتلون واعتراض في حياة الناس، هذا فضلاً عما يحدثه ذلك في شخصية الحاكم نفسه ، لأن الحاكم الغليظ الفظ الذي يتميز بنفسه الغضبية لا يخلو في غضبه من احد امرين ، إما ان يكون ظالماً ، وإما ان يكون مظلوماً ؛ علماً بأن المسؤولية عن الناس لا تستدعي ان يكون الحاكم كذلك ، وهذا ما تشير اليه اقوال الحكماء حيث نقل عن (فيثاغورس) أن اهل رومية مات ملكهم ، فاتفتت آراؤهم على تمليكهم لرجل منهم ، فعزموا على تمليكه ، ثم احبوا مشاورة الفيلسوف (فيثاغورس) واستشاروه في ذلك ، فقال لهم : « اما انا فلا ارى تمليككم لهذا عليكم » فقالوا له : « ولم ذلك ايها الحكيم ؟ » فقال لهم : « لأنه قد اشتهر عنه انه كثير الغضب ؛ وليس يخلو في غضبه من احد امرين ، اما ان يكون ظالماً ، او يكون مظلوماً ؛ والظالم لا يصلح ان يملك على الناس ، والمظلوم ضعيف ، والضعف لا يصلح للملك » [را : رسائل فلسفية ، للكندي ، والفارابي ، وابن باجة ، وابن عدي ، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي ، دار الأندلس ، بيروت ، ط ١٩٨٣ ص ٢١١] وراجع ايضاً : الخطبة الشقشقية للإمام علي (ع) ، نهج البلاغة ، عبده ، ص ٨٨ .

إن الإنسان الذي تستبد به نفسه الغضبية يعمى بصره ، وقلبه ، ويفسد مزاجه ، وكل ذلك يكون نتيجة لتلك النار المشتعلة في نفسه التي تمنعه من أن يكون حياً في قلبه وهذا الإنسان ليس يمكنه الاستمرار في حياته الإنسانية لانعدام ما تكون به هذه الحياة من إيمان وغير ذلك مما يجعل منه انساناً بصورته وقلبه ؛ إيمان يحول دون ان يمسخ الإنسان باطلاً ، ودون أن يحشر في حياته حيواناً . لقد توهم الإنسان ان الدنيا خلقت لنفسها ، وهذا الظن كان سبباً في اشتعال نفسه الغضبية التي تحول دون ان يستمر الإنسان في إنسانيته . لذا فإن استبداد هذه النفس الغضبية بقلب الإنسان لا يمتنع ابدأً من القول عنه انه أصبح اسداً ، أو سباعاً ضارياً . وأما هو مدرج تحت صفات النفس الغضبية : انتهى .

وليس ذلك عجيباً بشهادة قوله تعالى : ﴿يحذركم الله نفسه والله رءوف بالعباد...﴾^(١) فإذا ثبت ما قلناه ، فنقول : إن ما ذهب اليه (مجاهد) في ان المسخ هو بالختم والطبع قد لا يفيد معنى المجاز المشهور على حد ما قرر البعض من امثال (الامام الرازي)^(٢) وغيره ، فكيف يكون مجازاً وهو كان متحققاً في (بني إسرائيل) ، ؟ وليس ممتنع عقلاً ان يمسح هذا الإنسان حماراً او قرداً اذا ما تمادى في جهالته . والوجه الحسن في رواية (مجاهد) هو ان الله تعالى يختم على قلوب هؤلاء بحيث يتحول شخص واحد من صورته الى صورة حيوان ، كما ان ما دلت عليه الآيات من حيث الحقيقة لا يمكن ان ندل عليه نحن من حيث المجاز ، فإذا كان المسخ قد تحقق في (بني اسرائيل) ، فليس هناك ما يمنع من تحققه في كل زمان ، لكن كما قلنا آنفاً ان حكمة الله تعالى اقتضت ان يبقى الإنسان على شاكلته الصورية لأن الصورة فيما لو كان مسخها ممكناً ، لكان من الممكن ان تمسخ صورة حيوان آخر ، وبذلك نطرح امكانية ان يصبح الإنسان حيواناً ، والحيوان إنساناً ، والنار ماء والماء ناراً ، وبذلك نكون قد الغينا هذا القانون الإلهي الذي ما اصبح العقل عقلاً إلا به . وإن كان ذلك ليس بمحال على الله ، لكن حكمته اقتضت ان يبقى العقل عقلاً ، والإنسان انساناً ، والحيوان حيواناً ، وبما أن الأمر يختلف بين ما هو متحقق انسانياً وبين ما هو محقق حيوانياً ، فإن الله سبحانه تعالى جعل الإنسان مميزاً بخصائصه التي تجعل منه انساناً عاقلاً وادعى اليه من الآيات ، وأرسل اليه من الرسل ما يؤهله لتحقيق نفسه وما يميزها دائماً عن غيرها من المخلوقات ، فإذا لم يقم الإنسان بإحياء نفسه وتحقيقها بتلك التعاليم الإلهية التي فيها حياة القلب والعقل معاً ، فذلك سيؤدي الى موت القلب ، وهذا الموت للقلب هو سبب المسخ بحيث يصبح الإنسان حيواناً حقيقياً ، وان كان لم يزل موجوداً على صورته الإنسانية .

فالقول بأن المسخ هو مجاز شائع ، قول يكرّس معنى الإنسانية لإنسان مات

(١) سورة آل عمران ، آية : ٣٠ .

(٢) الرازي ، تفسير القرآن . دار احياء التراث العربي بيروت ج ٣ ، ص ١١١ .

قلبه وعقله؛ لأن حقيقة الإنسان هي ان يكون شيئاً ، «والشيء ينتفي بانتفاء اثره المطلوب». أما إذا كان المطلوب من هذا الإنسان ان يكون مؤمناً حقيقياً «وعلى سبيل نجاة» ولم يكن كذلك؛ فإن الشبهة تنتفي عنه حتى ولو بقيت صورته صورة إنسان ، فهو بالحقيقة لم يعد إنساناً^(١). ونحن وإن اطلقنا عليه هذا الاسم ، فلإننا نطلقه مجازاً وليس حقيقة ، وبذلك ننتهي الى ما مفاده انه حيث يوجد الإيمان توجد الحقيقة ، وحيث لا يوجد الإيمان يوجد المجاز والمسخ والحشر الحيواني على الصورة المناسبة. وهذا المسخ لا بد من ان يكون بحسب الباطن لما يفيد هذا المعنى من استقرار في هذا النظام الكوني على حسب ما اقتضت حكمة الله تعالى ان يكون عليه بحيث يكون كل شيء في هذا العالم موجوداً على حسب ما أوجده الله من الأسباب والمسببات ، وأن يكون الحيوان من نطفة الحيوان ، والإنسان من نطفة الإنسان . . .

البرهان على استحالة مسخ الصورة الإنسانية في الدنيا:

يقول الفخر الرازي: «إن الإنسان اذا اصرَّ على جهالة بعد ظهور الآيات ، ووضوح البينة ، فقد يقال في العُرف انه حمار وقرد ، واذا كان هذا المجاز من المجازات المشهورة لم يكن في المصير اليه محذور البتة»^(٢).

نحن وإن سلمنا بالمجاز المشهور والمسخ الباطني ، فلإننا نبقي حياري ازاء ما هو معتبر عُرفاً وما هو معتبر حقيقة ، وما من شك ان كبير الفلاسفة قد دفع الإشكال بما لا يدع مجالاً للشك فيه بقوله: «اذا صار الإنسان بحيث استحكمت في نفسه صفات البهائم والسباع وصارت هذه الذمائم خلقاً وملكة لها ، وبطل الاستعداد الذي كان أولاً في نفسه لتحصيل الكمالات العلمية والعملية قبل

(١) يقول الإمام علي (ع) في خطبة الجهاد: «يا اشباه الرجال ولا رجال» ، اذ هم لم يعودوا رجالاً لانتهاء اثر الشيئية عنهم ، كون الإنسان سمي شيئاً عاقلاً لانه ذو عقل وقلب وحمية وشجاعة ومحبة . . . الخ ، فإذا انتفت عنه كل هذه ، فما معنى شيئته . . . ؟ را: خطبة الجهاد ، (نهج البلاغة) ، الخطبة: ٢٧ .

(٢) تفسير القرآن ، ج ٣ ، ص ١١١ .

استحكام الدواعي البهيمية والسبعية ، وطبعت على قلبه الهيئات المظلمات والملكات المسودات» فمن أين وأتى تبقى له اثر من آثار الروح المجردة التي شأنه العرفان بالله وملكوته والتقدس عن البدن وناسوته؟

اذ الإنسان انسان بروحه المقدسة . . . لا يبدنه الظلماني ونفسه الحيوانية ، وانه بتقوية جانب الروح واعدادها بالعلم والعمل يكون مرتفعاً من افق الحيوانات الهالكة ويصير من جملة الملائكة المكرمة بالفعل بعدما كان ملكاً بالقوة ، او باهماله جانب الروح وتقوي القوى الحيوانية يبطل استعداده الملكي الذي به قوام الإنسان من حيث هو انسان . . . لكن لا يبطل بالمدة فيخلص من العذاب والهوان لقيام البراهين الشرعية والعقلية على بقاء سنخ الإنسان في النشأة الثانية^(١) ، بل يبقى بقاء لا موت فيه ولا حياة ولا خلاصاً معه ولا نجاة ، اذ ليست

(١) قضت حكمة الله تعالى ان يكون من الإنسان انساناً . . . الخ . بمعنى آخر انه تعالى قضى بأن يكون الإنسان هو السبب العرضي للإنسان ، وان الحيوان هو السبب العرضي للحيوان ، فإذا ارتفع هذا القانون واصبح الإنسان سبباً عرضياً للحيوان ، والعكس ، فإن من شأن ذلك ان يرفع العقل ولأدى ذلك الى الاضطراب في هذا العالم ولأختل النظام ، ولتحولت الاشياء ، ولأستحال الحكم عليها باعتبار ان النار وجدت ولا بد ان تحرق ما يقترب منها ، فإذا لم تحرق لأستحال على الانسان ان يعرف خاصيتها ، بل قد يصبح ما هو سبب للموت سبباً للحياة ، والعكس . وهذا يجعل الإنسان غير قادر على معرفة اي شيء عن هذه الاشياء ، وحاشا الحق تعالى ان يكون في خلقه غير حكيم . لهذا السبب ومن خلال الاحكام الثابتة التي ينتهي اليها العقل في حكمه على الاشياء ، نرى انه من المستحيل ان يمسح الإنسان بصورته في هذه الدنيا ، لأنه لو جاز مسح الإنسان بصورته لجاز مسح الحيوانات الأخرى ايضاً الى صورة أخرى ، من قبيل ان يصبح الإنسان حيواناً ، والحيوان انساناً ، والنار ماء ، والماء ناراً . وهذا من شأنه ، اذا ما حصل ، ان يرفع العقل . . . ويبطل العلم .

ان حكمة الله اقتضت ان يكون هذا الإنسان انساناً بصورته وبقلبه ، والحيوان حيواناً بصورته وغريزته ، والنبات نباتاً بصورته ونموه ، كما ان الله تعالى خير هذا الإنسان دون غيره في ان يقوم بتحقيق نفسه ، وبأن يستمر في تميز نفسه عن سائر الموجودات والمخلوقات ، فإن ابى إلا المعاندة للحق ولما جبلت عليه نفسه من محبة للخير فإنه يمسح باطنياً بسبب ما اصبح عليه من معصية ، اذ هو اختار لنفسه بأن يكون متحققاً حيوانياً . . .

حياته بالقدرة والمعرفة ، بل بالإنفعال والغصة والعذاب فيبقى اسيراً في كرب السعير ، محترقاً بنار الشهوات ، ملسوعاً بلسع الحيات ﴿كلما فضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب﴾^(١) .

بذلك دَفَع الإشكال على الوجه الحقيقي ولم يعد هناك ثمة اعتبار للوجه المجازي الشائع الذي اعتبره (الرازي) ، بعدما تبين لنا ان الإنسان يبقى انساناً فيما لو تبقى له اثرٌ من آثار الروح ، اما اذا انعدم هذا الإثر بموت القلب وذهاب الروح فإن الإنسان يُمسَخ في هذه الدنيا من دون أن تتغير الصورة الإنسانية التي جعله الله تعالى عليها ، كون الله تعالى شاء أن تكون أجناس وأنواع هذا العالم متميزة من حيث الجوهر والعرض . من هنا ليس هناك ثمة سبب يمنع من القول بأن المسخ الباطني الحقيقي والحشر الحيواني المتواصل لا يمكن ان يحصل في هذا الزمن الذي نعيشه بماديته على حساب أرواحنا وملكاتنا العرفانية والعقلية ، لأن القائلين باستحالة ذلك هم (الفراغة) الذين ظنوا بأنفسهم تواصلًا دهرياً بعدما خفيت عليهم حقيقة ذلك الاستعداد الملكي بسبب غلبة القوى الحيوانية على الجانب الروحي فيهم مما أدى الى إبطال هذا الاستعداد الذي من شأنه ، اذا قويت الروح ، ان يجعل من الإنسان إنساناً . فإذا ثبت ان هذا الاستعداد الملكي قد عدم ، وأن القوى الحيوانية قد سيطرت على هذا الإنسان (الفرعوني) ، كان ذلك دليلاً على حقيقة المسخ الباطني لهؤلاء الفراغة الذين ينطق لسان حالهم بقول إمامهم ﴿أنا ربكم الأعلى﴾^(٢) . وهذا المسخ حاصل في الدنيا لما بيناه من انه لا ضرورة لمسخ الصور ايضاً حتى يتم التسليم بذلك ، وما اكدت عليه البراهين الشرعية والعقلية من ضرورة بقاء سنخ الإنسان في النشأة الثانية لا يتنافى مع قولنا ان الإنسان الكافر يمسَخ (باطنياً) في النشأة الأولى بحيث تكون صورته في الآخرة هي نفس صورته في الدنيا ، إلا أن شكله الإنساني في الدنيا لا ينعدم كما هو الحال في الآخرة^(٣) ، بسبب ما جعلت عليه هذه الدنيا من اسباب ومسببات ،

(١) تفسير القرآن ، (الملا صدرا) . ج ٤ ، ص ٢٩١ .

(٢) سورة النازعات ، آية : ٢٤ .

(٣) قالت الحكماء والعرفاء : إن نفوس الفجار .. تنقلب الى حيوانات في دار الآخرة بعد ان =

اذ ان الله تعالى قد ابى في هذه الدنيا إلا ان تكون الأشياء بأسبابها ، ومتمايزة ، وهو تعالى جعل الإنسان على هذه الشاكلة من الصورة تمييزاً له عن باقي الحيوانات ، لأن من الناس مَنْ هو حقيقي في ظاهره وباطنه ؛ وليس من الحكمة في شيء ان تتساوى جميع الحيوانات مع بعضها بسبب غلبة القوى الحيوانية على قسم من الناس ؛ ومنعاً للتداخل بين الأجناس والأنواع تبقى صورة هذا الإنسان دون باطنه ، باعتبار ان الحكمة قضت بأن يكون من نقطة الإنسان انساناً ، ومن نقطة الحيوان حيواناً ، كما ان هذا المسخ الباطني لبعض الناس لم يتقرر سلفاً (قبلياً) بل خلق الإنسان متميزاً معتبراً من حيث دعوة الله له الى الإيمان ﴿ من عمل صالحاً فلنفسه ، ومن اساء فعليها ﴾^(١) وعلى ضوء عمله في الدنيا يتقرر مصيره ، ويتحدد مساره ، فهو ان اراد التواصل الإنساني بحقيقته كان له ذلك ، وإن لم يرد فإنه يُمسَخ باطنياً على حسب الصفة الحيوانية التي ادرج نفسه تحتها ، ويتحقق حيوانياً من دون اي خلط بين الأجناس والأنواع ، باعتبار لو أن الله تعالى مسخ هذا الإنسان الكافر قرداً في هذا الزمن بالظاهر والباطن لما كان هذا المسخ مثيراً للدهشة ، لأن ما كان ظاهراً منه قبل المسخ كان عنواناً لقرديته ، فإذا ما أصبح قرداً فإن ذلك لا يثير غرابة ، وقد ثبت في العلوم الحقيقية ان القوى تعرف بأفاعيلها ، فإذا قام الإنسان الكافر بفعل الإفتراس والإعتداء ، فإنه يصبح اسداً أو سبعاً ضارياً ولم يعد انساناً ، واذا قام بفعل الدهاء فإنه يصبح ثعلباً مأكراً ولم يعد انساناً ، واذا قام بالوسوسة والفتنة فإنه يصبح شيطاناً ، ولم يعد انساناً ، وما نجده عليه من شكل الإنسانية ليس دليلاً على عدم حيوانيته اذ انه انسان فيما لو نظر اليه بعين البصر؛ حيث ان اغلب ما تراه عين البصر يكون مجازياً ، ولكي يرى هذا الإنسان الكافر على حقيقته يجب ان ينظر اليه بعين القلب حينئذ يرى على حقيقته ، وإن اي مجتمع تنعدم منه هذه الاعين القلبية ، فإنه سيبقى مجتمعاً مجازياً لا قدرة لأحد فيه

= تكون قد احترقت بنار شهواتها وبلسع حياتها . وهذا ما تغلده معنى الآية الكريمة ﴿كلما فضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب﴾ [٥٦/٤٠] .

(١) سورة الجاثية ، الآية : ١٥ .

على التمييز بين ما هو لله تعالى وما هو له ، والدليل على ذلك هو ما نراه في الجاهلية الحديثة التي تدعي أن الملك لها ، وإن الحقيقة ليست أكثر من أن يكون كل انسان خاضع لها ومعترف بها . هذه الجاهلية التي تريد منا أن نعرف الحق من خلالها ، هي تذهب بعيداً بشعوب العالم بسبب ما هي عليه هذه الشعوب من عمى معرفي وقلبي ، ومن تحقق حيواني ، وبما أن هذه الشعوب قد أصيبت بهذا العمى القاتل ، فهي لا تستطيع إلا أن تأخذ من هذه الجاهلية تعاليمها وقوانينها التي هي من أبرز ما يدل على ما تحقق فيها من مسخ حيواني ، وتواصل حيواني ايضاً .

فإذا اعترض علينا الخصم بقوله : أنتم تقولون أن الله تعالى أبى إلا أن تكون الاشياء بأسبابها ، وأنه يستحيل ان تمسخ الصورة الإنسانية كما يمسح الباطن الإنساني لما يؤدي اليه هذا المسخ اذا ما حصل من اضطراب في هذا العالم . فما هو قولكم بمسخ الله تعالى لقوم (بني اسرائيل) بعدما ذكرتم ان سبب مسخهم هو اعتدائهم يوم السبت، ألم يكن مسخهم خرقاً للقانون الإلهي وخروجاً عليه ، علماً بأنه لم يحصل شيء من شأنه ان يؤثر على احكام العقل الثابتة في هذا العالم ، كما انه حصل هذا المسخ (لبنى اسرائيل) ولم يؤدي ذلك الى ان يمسح الحيوان انساناً ، ولا ادى الى ان تصبح النار ماء؟؟

قلنا : إن الله تعالى عاقب بني اسرائيل على اعتدائهم في أنه مسخهم قروداً وخنازير ولم يجعل من عقابهم هذا سنة كونية يمكن ان تتحقق في كل زمان ومكان ، وعقابهم هذا شبيه بالمعجزات الإلهية التي حصلت على يد الأنبياء (ع) ، وليس من شأن حصول معجزة في زمان معين ، ومكان معين ان تحصل في كل زمان ، ولو انه تعالى جعل من هذا المسخ سنة ، لكان اول من يستحق المسخ بالصورة والباطن في هذا العصر الدول الكبرى بسبب معارضتها للأمر الإلهي ، ولو ان الله سبحانه وتعالى جعل الحيوانات كالكلب والخنزير والقرود من اولاد الناس الممسوخين ، لكان بالامكان القول : إن المسخ لم يكن معجزة ، وانما هو نتيجة لكل اعتداء يحصل من قبل هذا الإنسان .

ولو كان كذلك لسلمنا بأن المسخ يمكن ان يحصل (بالصورة والباطن) في

اي لحظة لهذه الجاهلية الجديدة التي افترطت في اعتدائها ليس على الله فقط بل على اهل كلمة لا إله إلا الله ايضاً . وقد تبين لكم ان المسخ لم يحصل بالصورة لهذه الجاهلية الجديدة وحصل بالباطن ، وهذا دليل على ان مسخ (بنى اسرائيل) لم يكن مسخاً طبيعياً ، او قانوناً الهياً ، أو سنة مقضية ، انما كان معجزة أراد الله تعالى للآخرين ان يعتبروا بها كباقي المعجزات الإلهية التي حصلت على يد انبياء (بنى اسرائيل) وغيرهم .

كما أننا نقول لو أن المسخ (بنى اسرائيل) كان مسخاً طبيعياً لازماً لكل إعتداء ، وإشارة الهية إلى ان كل قوم يعتدي ويفتري ولا ينتهي عن فعل الشر سيكون عقابه المسخ بالصورة والباطن معاً ، لمسخت اقوام برمتها منذ النبي موسى (سلام الله عليه) الى النبي محمد (ص) واول من كان يستحق هذا المسخ هو الجاهلية التي جاء النبي (ص) لتحطيم اصنامها ، وكانت اول محاولة للرسول (ص) وآخرها هي العمل للحيلولة دون تواصل هذا المجتمع الجاهلي في حيوانيته ، لأن من شأن تواصله ان يجعل منه حيواناً في صورة انسان . لذا فإن الله سبحانه وتعالى اراد لهذا الإنسان العزة والكرامة ، فأرسل اليه الرسول والرسالة لأجل ان يجعل منه انساناً حقيقياً مكرماً في الأرض والسماء ولو انه تعالى ، وهو أعلم بعباده ، جعل المسخ بالصور والباطن على كل اعتداء ، لكان بإمكانه تعالى ، ﴿انه على كل شيء قدير﴾ ، ان يمسح هذا المجتمع الجاهلي مسخاً عاماً وهذا اذا ما حصل لا بد أنه يحمل على التساؤل ، فإذا كان تعالى عالماً بأمر عباده ، منذ الأزل ، فلماذا لم يخلق المجتمع الجاهلي مجتمعاً ممسوخاً الى قرعة وخنازير؟؟

لأن حكمته تعالى قضت بأن يكون هذا المجتمع مجتمعاً انسانياً ومخيراً في ان يكون حيواناً ام لا ، وهو تعالى خلق باقي الحيوانات أدنى من الإنسان وفي خدمته ، وهذه اشارة منه تعالى الى الإنسان لكي يعتبر ولكي يبقى انساناً ، فهو حينما ينظر الى باقي الحيوانات يجدها أدنى منه ويجد نفسه انه يتميز عنها بكثير من الصفات الجوهرية ، وهذا يحمله على الا يكون مثلها . فالله تعالى خيره بين ان

يكون حيواناً في خدمة شهوته ، أو أن يكون انساناً تخدمه الحيوانات ، وهو تعالى لم يجعله إنساناً بالصورة فقط بل في قلبه وعقله وروحه ايضاً ، واخبره بأن تلك الصورة لا تكفي لكي يكون إنساناً لأن هناك من الصور الأخرى من هي أكثر الفة من حيث اكلها وشربها وخروجها بحيث اذا رآها الإنسان لا يشمئز منها اذ هو يقوم بالاعتناء بها من أجل التدفئة في الشتاء! فلو كان الإنسان بالصورة فقط دون القلب لكانت قيمته تساوي ما يخرج من بطنه والى هذا اشارت الحكماء .

كما اننا نقول: لو ان بعث النبي محمد (ص) اقتضى ان يكون هناك مسخ معين للقوم المعاندين لحصل هذا المسخ ، وكان من الطبيعي ان يعتبر ذلك معجزة وليس قانوناً ، او حكماً ، ولما لم تقتض بعثة النبي ذلك لم يحصل المسخ رغم كل تلك الصعاب التي اعترضت نبي الرحمة في اثناء تبليغه للدعوة الاسلامية ، من هنا فإن قولكم: ان المسخ قد حصل في قوم معين ولم يضطرب نظام هذا العالم ، قولٌ يخلط بين ما هو معجزة ، وبين ما هو عقلي وبرهاني او تشريعي .

كما انكم تعلمون ان النار في المعجزة سلبت منها خاصة الاحراق حينما قال لها الله تعالى ﴿يا نار كونى برداً وسلاماً على ابراهيم...﴾ (١) ، فهي لم تحرق النبي (ص) ، فلو كان ذلك امراً تشريعياً وحكماً الهياً لما كان ينبغي ان لا تحرق النار ، ونحن الآن لو قدمنا شيئاً ما قابلاً للنار ولم نحرقه لشككنا في طبيعة كل شيء . ولما كان بإمكان العقل ان يقول شيئاً ، بل لكان وجوده عبثاً ؛ إلا ان الله تعالى اراد لهذا العقل ان يكون شيئاً في هذا العالم ، وان يكون له حكماً ثابتاً . لذا فهو يحكم بأن النار تحرق اذا تعرض لها ما هو قابل للاشتعال حتى ولو بعد مئات السنين .

وتعلمون ايضاً ان المسلمين اجمعوا على انه ليس في القردة والخنازير من هو من اولاد آدم (٢) .

(١) سورة الأنبياء ، آية : ٦٩ .

(٢) الملا صدرا ، تفسير القرآن ، ج ٣ ، ص ٤٦٨ .

فلو جعلتم المسخ بالصورة والباطن لكل من يفترى لكان هذا العالم مليئاً بالفرد والخنازير لكن العالم ليس كذلك لغلبة الصورة الإنسانية عليه . اذن المسخ بالصورة والباطن لا يكون نتيجة لكل اعتداء وافتراء ، وما لا يكون نتيجة لكل اعتداء لا يكون حكماً ، وانما يكون معجزةً ، بدليل ان الحد الذي يقام على السارق هو قطع اليد ، وهذا القطع هو نتيجة دائمة لفعل السرقة وليس هو نتيجة لهذا الفعل في وقت دون آخر ، وإلا لو كان كذلك لكنا حملناه على قولنا الاول بأن الله جعله معجزة وليس حكماً لكل زمان ومكان .

خلاصة واستنتاج :

إن المسخ الباطني هو الذي يحصل في هذا العالم للكافرين فيما لو تهادى هؤلاء في غيهم وافترائهم ، وما المسخ (بالصورة والباطن) لقوم (بني اسرائيل) إلا معجزة أراد الله تعالى من خلالها نصرة أنبيائه بعد ان سألوا نصر الله تعالى ؛ فكانت المعجزة (الجواب) : ﴿ألا إن نصر الله قريب﴾ ، وبما انه لا انبياء بعد الرسول (ص) ، فإنه لا يمكن ان يكون هناك ادنى اعتبار لأي شيء يمكن ان يخلقه الوهم لأن العقل لا يستقيم امره ، ولا يظهر اثره فيما لو طلب منه ان يتعقل ما ليس هو من صنعه ، والله تعالى لم يطلب من العقل ان يتصدى للمعجزات الإلهية بهدف معرفة ما هي عليه من إسرار ، وكذلك لم يطلب منه فهم الحقيقة الإلهية من خلال المعجزة فقط ، بل هناك دعوة واضحة في القرآن الى العقل لكي يقوم بدوره العملاق في اشادة براهينه على كل ما هو محسوس ومعقول في هذا العالم ، وليس عجباً ان ترى هذا العقل يتعثر احياناً في الوصول الى يقين بشأن مسألة ما ، إلا ان ذلك ليس دليلاً على اخفاق هذا العقل الذي جعله الله تعالى موضوعاً لخطابه الإلهي حيث انه اول من اقبل ، وأول من أدبر . . .

اذن ليس المسخ الباطني امراً عيبياً ، حيث نجد اكثر الممسوخين في هذا العالم لا يقيمون ادنى اعتبار لما هم عليه من موت للقلب والعقل ، بل انهم يفتخرون بما هم عليه من صورة انسانية جميلة تزينها الملابس الدنيوية

والشهوات الشيطانية وبما أنتم عالمون به . هذه الصورة التي لم تكن يوماً دليلاً على حقيقة الإنسان ، هي وحدها المنظور اليها في حياة هؤلاء بمعزل عما فيهم من نعم الهية أودعها الله فيهم لأجل أحيائهم وتميزهم عن الحيوانات الأخرى التي سخرها الله تعالى لهم .

لقد ختم الله تعالى على قلوب هؤلاء ، وحال بينهم وبين ما يشتهون بسبب اختيارهم للمعصية على الطاعة ، وللکفر على الايمان ، إنهم مسخوا أنفسهم باطناً قبل أن يختم الله على قلوبهم وهم لديهم القدرة على ذلك ، باعتبار انهم لم يخيروا فيما هم عليه من صورة انسانية ، ولكنهم خيروا في ان يجعلوا من أنفسهم مؤمنين أو كفاراً . وانطلاقاً مما قدمنا ، نحن لا نجد محيلاً في ان يمسح هؤلاء بالصورة والقلب والعقل ، لكن حكمة الله تعالى دلّت على ان الإنسان ليس بصورته . وقدرت ان يبقى الإنسان عليها الى يوم معلوم يأخذ فيه الإنسان الکافر صورته الحقيقية .

إن الله تعالى جعل هذه الدنيا على ما هي عليه من ان تكون نطفة الانسان سبباً للإنسان ونطفة الحيوان سبباً عرضياً للحيوان ، وكذلك الأمر في جميع المخلوقات الأخرى انه نظام محكم في هذا العالم أحكمه الله على غير مثال خلا من غيره . وجعل الإنسان قيماً على هذا العالم من خلال عقله ، ولكي يبقى العقل في هذه الدنيا كذلك ، لا بد من بقاء كل شيء على ما هو عليه إلى ان يحق قول الله على الكافرين ، ولقد حق القول عليهم بأنهم خسروا في الدنيا والآخرة ايما خسران .

لقد أخرجوا من الدنيا ابدانهم قبل أن تخرج منها قلوبهم خوفاً من ذلك المسخ الأبدي الذي هو بالصورة والباطن معاً حيث لا سبب ولا مسبب هناك بعد ان ادركوا حقيقة المسخ الذين كانوا عليه في الدنيا ، فقاسوا بين المسختين (كابليس) فتبين لهم نوع الحيوانية الذين هم عليها مثلما تبين (لابليس) «بعد عبادته لله تعالى ستة الآلاف سنة لا يدري اهي من سني الدنيا ام سني

الآخرة»^(١) . . انه ممسوخ الى يوم يبعثون بشهادة قول الله تعالى : ﴿إنك من المنظرين﴾^(٢) .

هذ هو معنى الحشر الحيواني المتواصل الذي لا انقطاع له من الدنيا ، بل معنى المسخ الوجودي للذين كفروا بعد ان حق عذاب الله عليهم في الدنيا والآخرة ، ونحن وإن كنا لا نرى صورة العذاب المحقق له ، فذلك ليس دليلاً على انهم لا يعذبون في الدنيا ، بل إن النار التي تطلع على افئدتهم ويتطاير شررها ليطال كافة مناحي وجودهم هي نار تبدل جلودهم في الدنيا ، ولا ينبغي حمل قولنا هذا على المجاز بعد ان انعدم الاستعداد الملكي عند هؤلاء الكفار في هذا العالم ، ألا تنظرون اليهم كيف أنهم جعلوا من أنفسهم مطايا تحمل الخطيئات وزوامل تحمل الأوزار ، وحميراً تحمل الأسفار . . ؟؟

فهل تنتظرون إلا صيحةً واحدةً تخفي معالم وجودهم ويخسروا تلك الصورة التي ظنوا بها كامل المعنى وحقيقة الوجود؛ وما ادراك ما الصيحة! إذ أنها تجعل آخر المسخ أوله ، حينئذ لا يستوي المؤمنون وغير المؤمنين ، وحينئذ يعرف الكفار ما معنى قوله تعالى : ﴿إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد . . .﴾^(٣) .

إشارة برهانية :

إن بقاء صورة الإنسان دون قلبه الإنساني لا ينفي امكانية اطلاق صفة حيوانية او غضبية على الإنسان حتى وإن كان مميزاً عن الحيوان شكلياً والله تعالى قادر على ان يجعل منه حيوانياً مثل جميع الحيوانات غير الناطقة؛ إلا انه تعالى شاء ان تبقى صورة الإنسان انسانية وصورة الحيوان حيوانية ، ومثلما انه يستحيل ان يصبح الإنسان حيواناً بالشكل ، كذلك يستحيل ان يصبح الحيوان

(١) نهج البلاغة ، الخطبة ، ١٩٢ .

(٢) سورة الأعراف ، آية : ١٥ .

(٣) سورة الحج ، آية : ١٧ .

انساناً بالشكل أيضاً وللبرهان على ذلك نقول: إن الله تعالى جعل النار تحرق ، والماء يروي ، فلو انه جاز في هذه الدنيا ان لا تحرق النار ، وان لا يروي الماء لجاز أن يصبح الإنسان حيواناً ، والحيوان انساناً بالشكل طبعاً . إلا انه جلّت حكمته تعالى أبى إلا ان تكون النار ناراً ، والماء ماءً ، والحقيقة حقيقة ، والمجاز مجازاً ، ولورفعت الأسباب والمسببات لكان من الطبيعي ان يرتفع العقل والأمر ليس كذلك في الآخرة ، باعتبار انها ليست قائمة على الأسباب والمسببات ، كما ان قولنا بذلك وإيماننا به لا ينفي امكانية ان يصبح الإنسان حيواناً ممسوخاً بقلبه اذا انعدم الإيمان منه ، والأمر في الموجودات الأخرى مختلف تماماً ، اذ ان النار جعلت حارقة وهي لا تستطيع ان تجعل من نفسها غير حارقة ، والماء جعل سبباً للحياة بشهادة قول الله تعالى ﴿لقد جعلنا من الماء كل شيء حي﴾ ولا يستطيع ان يجعل من نفسه سبباً للموت ، بينما الإنسان يستطيع ان يجعل من قلبه حيواناً ، بدليل ان الله تعالى خيّر بين تحقيق قلبه انسانياً وبين تحقيقه حيوانياً وهو تعالى لم يُخيره في أن يجعل من صورته صورةً انسانية أو صورة حيوانية ، باعتبار ان الله تعالى جعل الإنسان قادراً على ان يجعل من نفسه انساناً من خلال الإيمان الذي امره الله به ، ولكنه لا يستطيع ان يبدّل في صورته شيئاً . إن الإنسان حر في تحقيق جوهريته ، وميسر في تحقيق صورته ، بمعنى آخر ان الإنسان غير قادر على ان يجعل من صورته الإنسانية صورة حيوانية .

إن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان بالصورة التي هو عليها ، كما خلق النار ، والماء ، وكل شيء ، بالصور التي هي عليها هذه الموجودات ، وهذه الموجودات لا تستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً ، انه قادر على كل شيء والله اعلم بحقائق الأمور .

المصادر والمراجع

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - المعجم المفهرس لألفاظ (نهج البلاغة) ، دار الأضواء ، بيروت ، ١٩٨٦ م .
- ٣ - التبيان في تفسير القرآن: ابو جعفر ، محمد بن الحسن الطوسي ، المعروف بـ (شيخ الطائفة) ، دار احياء التراث ، بيروت .
- ٤ - البرهان في تفسير القرآن ، السيد هاشم البحراني ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ط ٣ ، ١٩٨٣ .
- ٥ - تفسير الكشاف للزمخشري الخوارزمي ، الدار العالمية ، بيروت .
- ٦ - تفسير الصافي ، الفيض الكاشاني ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت .
- ٧ - التفسير الكبير ، الفخر الرازي ، دار احياء التراث العربي ، بيروت .
- ٨ - مجمع البيان في تفسير القرآن ، الطبرسي ، منشورات مكتبة الحياة ، بيروت .
- ٩ - شرح نهج البلاغة ، ابو حامد ، ابن ابي حديد ، دار الاندلس ، بيروت .
- ١٠ - شرح نهج البلاغة ، ابن ميثم البحراني ، دار العالم الإسلامي ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨١ .

١١ - منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة ، ميرزا حبيب الخوئي ، مؤسسة الوفاء ، بيروت .

١٢ - كتاب الجمهورية ، افلاطون ، دار القلم ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٥ .

١٣ - ارسطو ، عبد الرحمن بدوي ، دار القلم ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٠ .

١٤ - رسائل فلسفية ، الكندي ، تحد محمد ابوريدة ، مكتبة كلية الآداب في الجامعة اللبنانية ، طبعة ب (الأوفست) .

١٥ - آراء اهل المدينة الفاضلة ، الفارابي ، ابو نصر ، دار المشرق ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٦ .

١٦ - تسع رسائل في الحكمة والطبيعات ، تحد حسن عاصي ، دار قابس ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٦ .

١٧ - الشفاء ، الإلهيات ، ابن سينا ، ابو علي ، راجعه وقدم له ، ابراهيم مذكور ، تحد الأب قناتوي وسعيد زايد ، طبعه ب (الأوفست) ، طهران .

١٨ - النجاة ، ابن سينا ، نقحه وقدم له (ماجد فخري) ، منشورات دار الأفاق الجديدة ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٥ .

١٩ - احياء علوم الدين ، الغزالي ، ابو حامد ، دار القلم ، بيروت .

٢٠ - الفتوحات المكية ، ابن عربي ، دار صادر ، بيروت ، ط ٢ .

٢١ - فصوص الحكم ، ابن عربي ، تحد ابو العلاء عفيفي ، دار الكتاب العربي ، بيروت .

٢٢ - مقالات الإسلاميين ، ابو حسن الأشعري ، دار الحديث ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٥ .

٢٣ - اخوان الصفا وخلان الوفا ، الاعلام الإسلامي ، قم .

٢٤ - رسائل فلسفية ، للكندي والفارابي ، وابن باجه ، وابن عدي ، حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي ، دار الاندلس ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٣ .

٢٥ - تلخيص المحصل ، المعروف بنقد المحصل ، نصير الدين الطوسي ، دار الأضواء ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٧ .

٢٦ - الملل والنحل ، الشهرستاني ، تحم محمد كيلاني ، دار صعب ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٦ .

٢٧ - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، جمال الدين ، الحسن بن يوسف بن المطهر ، المشتهر بـ (العلامة الحلي) ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٧٩ .

٢٨ - الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة ، (الملا صدرا) ، المشتهر بـ (صدر المتألهين) ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٩٠ .

٢٩ - مفاتيح الغيب ، (الملا صدرا) مؤسسة مطالعات وتحقيقات (ايران) صححه وقدم له محمد خواجهي (طهران) .

٣٠ - شرح اصول الكافي ، (الملا صدرا) ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات (طهران) .

٣١ - تفسير القرآن ، (الملا صدرا) ، انتشارات بيدار ، قم ، ط ١ ، ١٣٦٤ هـ .

٣٢ - كتاب العرشية ، الملا صدرا ، انتشارات مهدي ، اصفهان (لا تاريخ) .

٣٣ - المباحث المشرقية ، فخر الدين الرازي ، انتشارات بيدار ، قم .

٣٤ - تهافت التهافت ، ابن رشد ، دار التعارف ، مصر ، ط ٢ ، ١٩٦٨ .

٣٥ - الجمع بين رأي الحكيمين ، الفارابي ، دار المشرق ، بيروت ط ٤ ، ١٩٨٦ .

٣٦ - الرواشح السماوية في شرح الأحاديث الامامية ، مير داماد ط ، ب (الأوفست) ، قم .

- ٣٧ - التوحيد ، الصدوق ، منشورات جماعة المدرسين ، قم .
- ٣٨ - بداية الحكمة الإسلامية ، ابراهيم الزنجاني ، مؤسسة الوفاء ، ١٩٨٢ .
- ٣٩ - قصة الفلسفة ، ول ديورانت ، مكتبة المعارف ، بيروت ، ط ٥ ، ١٩٨٥ .
- ٤٠ - شرح حكمة الإشراق ، قطب الدين الشيرازي ، على حاشية شرح حكمة الإشراق ، للملا صدرا ، ط ب (الأوفست) . قم .
- ٤١ - في ظلال نهج البلاغة ، محمد جواد مغنية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٧٩ .
- ٤٢ - شرح نهج البلاغة ، محمد عبده ، دار البلاغة ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٨٩ .
- ٤٣ - شرح عهد الأشر ، محمد مهدي شمس الدين ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٤ .
- ٤٤ - التفسير المبين ، محمد جواد مغنية ، مؤسسة عز الدين ، بيروت .
- ٤٥ - مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني ، محمد مهدي شمس الدين ، دار التعارف ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٦ .
- ٤٦ - فلسفتنا ، محمد باقر الصدر ، دار التعارف ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٨٦ .
- ٤٧ - نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، علي سامي النشار ، دار المعارف ، القاهرة ، ط ٨ .
- ٤٨ - الموسوعة الفلسفية العربية ، معن زيادة ، معهد الإنماء العربي .
- ٤٩ - مدخل الى تاريخ الفلسفة ، عبد الرحمن بدوي ، الكويت ، ط ٢ ، ١٩٧٩ .

- ٥٠ - في رحاب نهج البلاغة ، مرتضى مطهري ، ترجمة هادي اليوسفي ، دار التعارف ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٠ .
- ٥١ - العدل الإلهي ، مرتضى مطهري ، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني ، الدار الإسلامية ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٥ .
- ٥٢ - خلاصة علم الكلام ، عبد الهادي الفضلي ، دار التعارف ، بيروت .
- ٥٣ - تاريخ الفلسفة الإسلامية هنري كوربان ، منشورات عويدات ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٨٣ .
- ٥٤ - رسالة التوحيد ، محمد عبده ، مكتبة ومطبعة الإتحاد الأخوي في مصر .
- ٥٥ - الفكر العربي في عصر النهضة ، البيرت حوراني ، دار النهار ، بيروت ، ط ٤ ، ١٩٧٧ .
- ٥٦ - المنهج الجديد في تعليم الفلسفة ، محمد تقي المصباح ، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني ، دار التعارف ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٠ .
- ٥٧ - مدخل الى علم المنطق ، مهدي فضل الله ، دار الطليعة ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٨٥ .
- ٥٨ - اوغسطينوس ، علي زيعور ، دار اقرأ ، ط ١ ، ١٩٨٣ .
- ٥٩ - الفصول النصيرية ، نصير الدين الطوسي ، شرح عبد الله نعمة ، دار الفكر اللبناني ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٨٦ .
- ٦٠ - المنهاج الجديد في الفلسفة ، عمر فروخ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٣ ، ١٩٨٢ .
- ٦١ - تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ، يوسف كرم ، دار القلم ، بيروت .
- ٦٢ - قصة الإيمان بين العلم والفلسفة والقرآن ، نديم الجسر ، ط ، قم .

٦٣ - نقد العقل المحض ، عمانوئيل كانط ، ترجمة موسى وهبة ، مركز الإنماء القومي، بيروت .

٦٤ - منبع الدين والأخلاق، هنري برغسون، ترجمة سامي الدروبي وعبد الله الدايم ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٤ .

٦٥ - اصل الأخلاق وفصلها ، فردريك نيتشه ، ترجمة حسن قبيلي ، ط ٢ ، ١٩٨٣ .

٦٦ - لسان العرب ، ابن منظور ، دار صادر ، بيروت .

محتويات الكتاب

الموضوع	الصفحة
الاهداء	٥
مصطلحات مستعملة في الكتاب	٧
المقدمة	٩
الفصل الأول	
التحقق الوجودي عند القدماء	
التحقق الوجودي عند القدماء	٣١
تمهيد	٣٣
التحقق الوجودي عند (افلاطون)	٣٤
التحقق الوجودي عند (ارسطو)	٤٤
نظرة شمالة شاملة	٤٨
مقارنة بين افلاطون وأرسطو	٥٠
الفصل الثاني :	
في تأويل حكماء المسلمين لمقولات (افلاطون وأرسطو)	٦١
هل العالم قديم عند (ارسطو)	٦٣
إشارة فيها إنارة	٧٠
هل يمكن ان يكون الشيء مادة وعدمًا في آن واحد ؟	٧٢
هل يمكن ان تكون النفوس الجزئية قديمة ؟	٧٨
الفصل الثالث	
في بيان معنى الابداع والتحقق في النظرية الاسلامية	٨٥

الموضوع	الصفحة
تمهيد	٨٧
معنى الإبداع في النظرية الاسلامية	٨٨
بين الابداع والتحقيق	٩٠
الابداع بين البرهان والعرفان	٩٢
الفصل الرابع :	
في معنى التحقيق الوجودي في الاسلام	٩٧
معنى التحقيق الوجودي	٩٩
بحث في بيان تحقيق الصورة للهولي	١٠١
جوهر التحقيق الوجودي	١٠١
خلاصة واستنتاج	١٠٠
بحث في بيان تحقيق المعاني للألفاظ	١١٣
العالم عين الكلام	١١٣
الأمر القديم والخلق الحادث	١٢٠
بحث في بيان معنى فناء كل شيء وبقاء وجه الله تعالى	١٢٥
فناء الأشياء وحشرها الى الله تعالى	١٢٥
رجوع الأشياء الى الله تعالى	١٣٢
بحث في بيان معنى كمال التحقيق الانساني	١٣٩
حقيقة الانسان	١٣٩
كمال التحقيق أو الانسان الكامل	١٤٠
فناء الانسان عن نفسه	١٤٥
الفصل الخامس :	
العالم وعلاقته بالله تعالى	١٥١
العالم وعلاقته بالله تعالى	١٥٣
علاقة الانسان بالله تعالى	١٥٧
ديمومة العلاقة بين الله تعالى والإنسان	١٥٩
عودة الانسان الى الله تعالى	١٦٤

الموضوع	الصفحة
خلاصة واستنتاج	١٦٧
الفصل السادس :	
التواصل الوجداني في الإسلام	١٧١
إعمومة	١٧٣
التواصل الوجداني في الإسلام	١٧٧
جوهر التواصل الوجداني	١٨٤
التواصل بين الصبر والبلاء	١٨٤
التواصل بين الدنيا والآخرة	١٨٨
التواصل بين الموت والحياة	١٩٦
إشارة فيها انارة	٢٠٢
التواصل بين المبدأ والمعاد	٢٠٤
الفصل السابع :	
في بيان أن أهل المجاز قد يحشروا حيوانات في الدنيا وأقارب الحكماء في ذلك	٢١٦
إعمومة	٢١٩
الحشر الحيواني لأهل المجاز في الدنيا والآخرة	٢٢٢
الآخرة	
البرهان على استحالة مسخ الصورة الإنسانية في الدنيا	٢٣٩
خلاصة واستنتاج	٢٤٦
إشارة برهانية	٢٤٨
المصادر والمراجع	٢٥١
محتويات الكتاب	٢٥٧

